http://www.humanityspace.com
http://www.humanityspace.net
http://www.humanityspace.ru
http://www.гуманитарноепространство.рф







ISSN 2226-0773



HUMANITY SPACE INTERNATIONAL ALMANAC

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Том 7, No 5
Volume 7, No 5

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Том 7, No 5
Volume 7, No 5

2018

Гуманитарное пространство. ***Международный альманах*** **ТОМ 7, No 5, 2018**

Humanity space. ***International almanac*** **VOLUME 7, No 5, 2018**

Главный редактор / Chief Editor: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
Дизайн обложки / Cover Design: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
E-mail: **humanityspace@gmail.com**
Научный редактор / Scientific Editor: **В.П. Подвойский / V.P. Podvoysky**
E-mail: **9036167488@mail.ru**
Литературный редактор / Literary Editor: **О.В. Стукалова / O.V. Stukalova**
E-mail: **chif599@gmail.com**

Веб-сайт / Website: **http://www.humanityspace.com**
http://www.humanityspace.net
http://www.humanityspace.ru
http://www.гуманитарноепространство.рф

Издательство / Publishers:
Высшая Школа Консалтинга / Higher School Consulting
109004, Россия, г. Москва, Товарищенский пер., 19
Tovarishchensky side street, 19, Moscow 109004 Russia

Напечатано / Printed by:
ООО «АЕГ Груп» / A.E.G Group
123100, Россия, г. Москва, 2-я Звенигородская ул., д. 12, стр. 5
2nd Zvenigorodskaya str., 12, building 5, Moscow 123100 Russia

Дата выпуска / Date of issue: **12.11.2018**
Реестр / Register: **ISSN 2226-0773**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
EDITORIAL BOARD

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 838-845

Особенности восприятия феномена священного постсекулярным сознанием

К.С. Гипп *протоиерей*

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов переулок, д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: missiya@pstgu.ru

Ключевые слова: сакральное, священное, нуминозное, секуляризация, постсекулярное общество, постсекулярное сознание.
Key words: sacral, saint, numinous, secularization, post-secular society, post-secular consciousness.
Резюме: В статье анализируются особенности восприятия категории «нуменозное» современным религиозным сознанием. На основании полевых исследований автора оценивается возможность использования концепции Р. Отто при анализе постсекулярной религиозности.
Abstract: The article analyzes the peculiarities of perception of the category "numinous" modern religious consciousness. On the basis of the author's field research the possibility of using the concept of R. Otto in the analysis of post-secular religiosity is estimated.
[**Gipp K.S.** *archpriest* Features of perception of the sacred phenomenon by post-secular consciousness]

Концепт Священного, был, без сомнения, одной из центральных тем религиоведческого дискурса 20 века, практически составив основу целого раздела этой науки - феноменологии религии. Несомненно, что начало дискуссии о Священном было положено работой Р. Отто «Das Heilige», которой немецкий религиовед и теолог изложил свою нередукционистскую теорию религии. Далее мы попытаемся оценить, насколько применима концепция Отто при анализе современной постсекулярной религиозности.

Согласно Отто, ядром любой религии является тот иррациональный остаток, который получается при отнятии от Священного нравственного и рационального моментов (Отто, 2008: 12). Эта категория и получает у Р. Отто наименование «нуминозного». «Поскольку эта категория целиком относится к sui generis, то она, как все изначальное и основополагающее, не

является строго определимой, но лишь возможной для обсуждения» (Отто, 2008: 14). Отто говорит также об особой нуминозной настроенности души, направленной на особый нуминозный объект, о присущей человеку дивинации - способности «узнавать и признавать священное в явлении» (Отто, 2008: 221), когда особое чувство подсказывает человеку о присутствии нуминозного в том или ином религиозном «знамении».

Как известно, концепция Р. Отто была подвергнута критике, причем, если светская наука выдвинула претензии о теологизации религиоведения, о нарушении провозглашенного Т. Флурнуа принципа «исключения трансцендентного фактора», то с точки зрения христианского мировоззрения сомнительным представлялась попытка расположить на единой шкале проявления нуминозного «демонического ужаса», о котором говорилось, что «это есть, собственно, отличительная черта так называемой «первобытной религии» - наивное, сырое и первоначальное ее пробуждение» с «более высокими ступенями и формами развития того же таинственного влечения» (Отто, 2008: 27). Другими словами, данный подход страдал нравственным релятивизмом и отсутствием «дара различения духов».

Все последующие феноменологические концепции, несмотря на все их различия, также строились в той или иной степени вокруг понятия Священное (можно упомянуть Макса Шелера, ван дер Леува, Иоахима Ваха, Мирча Элиаде, Фридриха Хайлера…), по-разному ставя акценты и раскрывая различные аспекты святого-священного-сакрального-нуминозного.

Можно поставить вопрос о причинах столь пристального внимания к данному понятию в 20-м веке. Да, с одной стороны это поиск того качества, которое является определяющим для религии как таковой, попытка выработки общей религиоведческой теории. Но попробуем обратить наше внимание на то, что как раз примерно в это же время Макс Вебер выдвигает свой тезис о расколдовывании мира, говоря, что теперь для нас «нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что,

напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета» (Вебер, 1990). Т.е. налицо диалектический процесс, когда наука объявляет о полной познаваемости мира, когда процесс секуляризации через систему всеобщего образования начинает овладевать сознанием не только интеллектуальной элиты, но и масс, но когда с другой стороны эта же наука обращает свой взор на религию и после попыток редуцировать религиозные практики и верования к страху перед природными явлениями, ошибке сознания и т.п., пытается обосновать тезис о том, что религиозный опыт сущностно отличается от любых других явлений человеческой психики.

С одной стороны человек теперь живет не в божественном священном иерархическом космосе, а в однородном бесконечном пространстве; он теряет связь с высшими временами и вечностью, оставаясь целиком и полностью заключенным в saeculum - нашем профанном времени. Но с другой он обнаруживает в себе несводимое ни к чему иному чувство нуминозного, чувство Mysterium Tremendum, ужаса и тайны, объект которого должен лежать за пределами обычного восприятия.

Проходит несколько десятилетий, и выясняется, что теории секуляризации, говорившие о скором повсеместном окончательном вытеснении религии из жизни человека и общества, о торжестве науки и рациональности, оказались далекими от действительности. Мы являемся свидетелями и участниками процессов возвращения религии в общественную и частную жизнь, возрождения религиозных практик, появления новых феноменов религиозной жизни. Мы говорим о возникновении постсекулярного общества.

Еще в 60-е годы XX века выходит книга Т. Лукмана «Невидимая религия», где автор утверждает, что религиозность является базовой характеристикой человека, она как бы встроена в наше сознание и не может быть оттуда изъята; могут, следовательно, меняться только ее формы. Это и происходит в настоящее время, характеризуя которое, Лукман говорит об упадке институциональной религиозности и переходе ее на индивидуальный уровень, появлении, т.н. «невидимой религии», различные формы которой конструируются самим человеком

(Luckmann, 1967).

Без сомнения, контуры постсекулярной религиозности только начинают вырисовываться. Это и широкий плюрализм религиозных традиций и практик, это ситуация «рынка духовных услуг», предлагаемых религиозными организациями, это возможность и необходимость сознательного духовного выбора, стоящая перед человеком. Необходимо отметить, что постсекулярное никак не может означать простого возврата к традиционному религиозному мировоззрению. В одну реку, как говорится, дважды не войдешь. Любой современный человек со школьной скамьи, если не с детсадовских времен, впитывает в себя основы научного мировоззрения, секулярного взгляда на мир, познает способы рационального объяснения действительности. Но и обойтись без религиозного осмысления этой действительности он тоже не может. Видимо, говоря о том, что в основе любой религии лежит особый опыт, основанный на врожденном человеку чувстве нуминозного, Р. Отто, идеи которого перекликаются в чем-то с концепцией Т. Лукмана, был прав. Но это чувство может меняться и трансформироваться в зависимости от культурно-исторического контекста. Можно предположить, что активировать переживания, о которых говориться в «Das Heilige», в современной ситуации могут различные феномены, иногда достаточно неожиданные.

Как нам кажется, в настоящее время можно выделить несколько разновидностей переживания нуминозного нашим, постсекулярным, сознанием.

Во-первых, это обычные религиозные переживания, тот религиозный опыт, который исследовала классическая феноменология религии. Положительные переживания религиозного опыта связаны, как правило, с Церковью, молитвой, церковным богослужением. Так, в рассказах респондентов (имеются ввиду проводимые автором исследования) отмечается ощущение встречи с Высшим смыслом Сущего, которое привело к полному внутреннему перевороту респондента. Это преображение обычно является плодом присутствия на богослужении, либо иной общественной молитвы в сакральном месте, приводит к религиозному обращению. Подобные феномены являются источником

прихода людей в традиционные религиозные организации и лишь в случае их полного исчезновения можно будет говорить об упадке традиционной религиозности.

Имеются и отрицательно окрашенные феномены встречи с темными силами. Так, например, проведенные нами исследования религиозности населения Ненецкого автономного округа показали, что у местного населения, особенно проживающего на острове Вайгач, бывшем некогда главным ненецким сакральным центром, существует целый пласт религиозного опыта, связанного с дохристианскими верованиями (Гипп, Епихина, 2015).

Но, тем не менее, даже в случаях такого традиционного переживания опыта нуминозного, мы можем отметить интересные особенности, позволяющие говорить о постсекулярных чертах этих переживаний. Так, почти 40% респондентов на вопрос: «Существуют ли в мире духовные силы?» ответили: «Духовный мир - это внутренний мир самого человека», причем четверть из ответивших таким образом сами «сталкивались с чудесными, необъяснимыми явлениями». Т.е. налицо определенный когнитивный диссонанс, когда одному явлению пытаются дать и естественное и сверхъестественное объяснение.

Второй класс явлений, связанных с переживанием опыта нуминозного, выходит, на наш взгляд, за рамки обычного религиозного опыта. С середины XX века можно отметить значительное возрастание интереса с одной стороны к различным паранормальным явлениям, а с другой - широкое распространение научно-фантастической литературы. На наш взгляд, оба этих процесса коренятся в глубинной тяге человека к сферам таинственного и непознанного, к тому, что и проявляет себя в трактовке Р. Отто как нуменозное. Так, отечественный исследователь И. Куликов, говоря о содержании советских научно-популярных журналов 60-х - 70-х годов, отмечает, что «в советских научно-популярных журналах неожиданно (с сегодняшней точки зрения) много и часто публиковали фантастические произведения, которые соседствовали с материалами по футурологии и по разного рода паранормальным явлениям. Когда все эти тексты помещались

вперемешку со статьями по науке и технике, получалось так, что журналы последовательно формировали в сознании советских ИТР образ «двухслойного» мира, в котором «ближняя» зона, то есть жизненный мир самих ИТР, подчиняется регулированию по рациональным правилам, а «дальняя» зона, то есть то, что находится за пределами этого мира, предстает как таинственная и труднопостижимая» (Кукулин, 2007).

Можно сказать, что восприятие паранормальных явлений носит амбиваленный характер: с одной стороны они воспринимаются как сверхъестественные, а с другой - представляются либо техногенными, либо природными. Так, при описании контакта с НЛО, который имел место в августе 1992 г. в Казахстане одна наша респондентка отмечала ощущение необъяснимого страха, ужаса, который не прошел даже спустя 25 лет, ощущение присутствия чего-то абсолютного чужого. Эти переживания, по словам респондентки, отличались от обычных страхов перед естественными опасностями.

Мы далеки от выдвижения каких-либо гипотез о физической сути подобных явлений, отметим только, что вышеприведенное описание в точности соответствует тому, что говорил о нуминозном опыте Р. Отто: «Примечательно, что этот ужас перед «жутким», также совершенно своеобразный…подобный ужас совершенно отличается от естественного страха не только степенью или силой, и уж никак не является просто особенно высоким уровнем последнего… Он может быть столь сильным, что пронизывает до мозга костей… Но он может заявить о себе и в самом легком возбуждении, как едва заметная и смена состояния» (Отто, 2008: 27-28).

И вот эта «мимолетная смена состояния», как нам кажется, характеризует последнюю разновидность переживаний, на которых хотелось бы здесь остановиться, и которые, с некоторой долей условности, можно попытаться отнести к переживаниям нуминозным. Речь идет о концептах, выработанных прежде всего современной физикой и космологией, таких как черные дыры, темная материя, темная энергия, или об удивительных свойствах и принципах квантового мира и мира теории относительности. Если для профессионалов данные концепты являются по большей части

математическими абстракциями, помогающими решать те или иные теоретические задачи и проблемы, то для сознания, пытающегося проникнуть в их смысл, они наделяются удивительными свойствами. Так, можно говорить об их апофатизме и иноприродности. Ведь их невозможно представить, о них невозможно получить какую-либо информацию обычным способом. Они относятся к таким масштабам пространства и времени, которые находятся за гранью обычных человеческих шкал: это либо мега-время и мега-пространство, либо наоборот - исчезающее малые области мира элементарных частиц. Это опять-таки моменты всемогущего и совершенно иного, о которых читаем у Р. Отто, например: «Действительно «таинственный» предмет является непостижимым не только потому, что познание этого предмета сопряжено с некими неустранимыми преградами, но потому, что я сталкиваюсь здесь с чем-то вообще «совершенно иным», что по своему роду и Сущности несоизмеримо со мною - поэтому я и останавливаюсь перед ним в немом изумлении» (Отто, 2008: 46). Характерны даже названия популярных статей, посвященных данной проблематике: «Сказка о тёмной материи тёмного космоса» (Горькавый, 2017), «Темная материя для темного сознания» (А. Алексеенко) и т.д. Можно напомнить также те апокалиптические ожидания, которые распространяли СМИ перед запуском Большого андронного коллайдера, что наглядно показывает момент сакрализации отношения к самой науке в обыденном сознании.

Наверное, можно найти и другие области бытия современного человека, к которым применимо в той или иной степени понятие святого-священного-сакрального-нуминозного (Рахманин, 2017). Но уже сказанного достаточно, чтобы придти к некоторым выводам.

- Именно в эпоху наибольшего господства секулярного мировоззрения религиоведении проявляется особый интерес к категории Священное.
- Разработанный Р. Отто инструментарий анализа этой категории и данная им структура религиозного опыта вполне актуальны для изучения современной ситуации

постсекулярного сознания, которое является с одной стороны носителем секулярного научного мировоззрения, а с другой - имеет религиозные интенции, что придает ему особую специфику.

- Эта двойственность постсекулярного сознания приводит к тому, что чувство святого-священного-сакрального-нуминозного начинает прилагаться к объектам, которые не имеют религиозного характера в классическом понимании термина религия.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеенко А. Темная материя для темного сознания. - URL: https://snob.ru/entry/155897/.

Горькавый Н. 2017. Сказка о тёмной материи тёмного космоса. - Наука и жизнь. № 7: С. 81-88.

Вебер М. 1990. Наука как призвание и профессия. Сс. 707-735. В кн.: Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс. 808 с.

Гипп К.С., Епихина Е.А. 2015. Религиозные верования современного населения Югорского полуострова. - Гуманитарное пространство. Международный альманах. 4 (5): 850-862.

Кукулин И. 2007. Фетишизация науки и традиция Просвещения. Индикатор: Интернет-издание. - URL: https://indicator.ru/article/2017/10/19/fetishizaciya-nauki-i-tradiciya-prosvesheniya/ [19.10.2017]

Отто Р. 2008. Священное. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета. 272 с.

Рахманин А.Ю. 2017. Священное и религия: определения, категории, концепты. - Религиоведческие исследования. №1 (15): 84-116.

Luckmann T. 1967. The Invisible Religion. New York: The Macmillan Company, 128 p.

Получена / Received: 16.10.2018
Принята / Accepted: 26.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 846-851

Современные вызовы освоения территории России: географические особенности и православно-философское осмысление

А.Н. Гуня[1], А.Б. Ефимов[2]

[1]Институт географии Российской академии наук
119017, г. Москва Старомонетный переулок, д. 29
Institute of Geography, Russian Academy of Sciences
Staromonetny side street, 29, Moscow 119017 Russia
e-mail: gunyaa@yahoo.com

[2]Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов переулок, д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: missioner2017pstgu@gmail.com

Ключевые слова: освоение, освоенность, территория России, тренды развития, культурно-православные традиции.
Key words: development, degree of development, territory of Russia, development trends, Orthodox-cultural traditions.
Резюме: Освоение территории России имеет сложную историю. В настоящее время в эпоху глобализации происходит переосмысление освоенности территории России. Использование географических данных и подходов православных философов позволило выделить семь сфер, где распознаются основные факторы и вызовы в области освоения территории России: отношение к территории, отношение к различным стратегиям освоения, отношение к правам на ресурсы и частной собственности на землю, отношение к другим народам, проживающим на осваиваемой территории, взаимоотношение государства и местного сообщества в процессе освоения территории, соотношение различных мотивов освоения, возникновение и борьба различных дискурсов в области отношения к территории.
Abstract: The development of the territory of Russia has a complex history. Nowadays, in the era of globalization, the development of the territory of Russia is being rethought. The use of geographical data and approaches of Orthodox philosophers allowed us to identify seven areas where the main factors and challenges in the development of the territory of Russia are recognized: attitude to territory, attitude to different development strategies, attitude to rights to resources and private ownership of land, attitude to indigenous peoples, the relationship between the state and local community in the process of developing the territory, the ratio of the various motives of development, the emergence and struggle of various discourses in areas of attitude to the territory.
[Gunya A.N., Efimov A.B. Modern challenges of the development of the territory of Russia: geographic features and Orthodox-philosophical understanding**]**

Введение. Россия занимает восьмую часть земной суши, и вопросы освоения этой огромной территории были актуальны в течение всего существования Российского государства. Нынешние мировые вызовы и тренды развития в области глобализации, изменения климата и др. заставляют задуматься о том, как дальше осваивать эту огромную территорию. Какие факторы и вызовы определяют современное освоение территории России - **главный вопрос** данной статьи?

Материалы и методы исследования. Известные русские философы по-своему (не в узком экономическом или политическом смыслах) давали ответы на поставленный авторами вопрос. Прежде всего, они обращались к российскому православию, к его глубокому духовно-культурному потенциалу. К сожалению, нынешнее состояние научных междисциплинарных исследований едва ли дает возможность совместить философско-богословские направления с экономикой, географией и историей. В данной работе географические методы изучения освоенности территории России сочетались с подходами и воззрениями российских философов, в особенности И.А. Ильина и О. Павла Флоренского. Основу использованных данных составляли статистические сведения по регионам России, дополненные некоторыми данными, полученными в процессе полевых исследований в ключевых регионах.

Описание и анализ результатов. В течение истории Россия испытала несколько этапов расширения и сужения своей территории. Менялись векторы освоения и характер хозяйственного использования. После бурного освоения Сибири и Дальнего Востока в конце 20 веке наступил период снижения активности освоения. Падение численности населения России, урбанизация и постиндустриальные сдвиги экономики, приведшие к многообразным трансформациям отраслей сельского хозяйства, оголили историческое ядро освоения русских - Центральную России, привели к обезлюдиванию сельской местности, зарастанию полей. Нынешний рост освоения (за счет роста населения, распаханности, увеличения плотности дорог и др.) происходит лишь на менее трети территории России, где сосредоточено около четверти ее

населения (Северный Кавказ, Поволжье, Западная Сибирь) (Гуня, 2005; Гуня, Ефимов, 2016). Вся остальная территория испытывает спад освоения.

Использование географических данных и подходов православных философов позволило выделить семь сфер, отражающих основные факторы и вызовы в области освоения территории России.

1. **Отношение к территории.** В связи с усилением социальных взаимодействий людей (благодаря современным средствам передвижения и коммуникаций), роль территории заметно уменьшилась. Территориальное и региональное разнообразие все больше начинают восприниматься как свойство отсталых традиционных сообществ (Минакир, Демьяненко, Пилясов, 2013). В России экономисты-либералы выступают за отказ от экстенсивного развития восточных регионов России. С точки зрения И.А. Ильина, территория России - бремя «необъятного, непокорного, разбегающегося пространства», которое, однако, «заставило нас овладеть им» под угрозой вымирания русского народа. Таким образом, помимо рациональной оценки существует другое понимание территории, основанное на духовных ценностях. Интеграция России в мировую экономическую систему и глобальный рынок требует постоянной корректировки в территориальной политике, поиске той «золотой» середины, которая присуща православию.

2. Отношение к различным стратегиям освоения. Не менее важна «золотая» середина в выборе стратегии освоения. Россия пережила крайние стратегии освоения: от сплошного, выравнивающего, освоения в советское время до концентрации освоенности в узких ареалах (нынешнее время). Учитывая мировые вызовы, России нужны полюса роста, стимулирование освоения в определенных ареалах и центрах, однако, также необходима и взвешенная политика к остальной территории.

3. Отношение к ресурсам и частной собственности на землю. Официально в России в частной собственности находится около 7% земель (в США - почти 70%). Но отношение к земле сильно различается у разных народов, населяющих Россию. На Крайнем Севере специально выделены

и юридически закреплены территории традиционного природопользования малых народов. В горах Северного Кавказа земля, по сути, принадлежит местным родам (тейпам, тухумам и др.). У русских развитие традиции частной собственности на землю имеет сложную историю. Как отмечал И.А. Ильин, Россия одарила нас бескрайними просторами…, огромными природными богатствами.. Не ценит русский человек своего дара… И земля у него «Божия», и лес у него «Божий»; а «Божье» - значит «ничье»…Не справляется он хозяйственно с бременем природной щедрости. И как нам быть в будущем с этим соблазном бесхозяйственности, беспечности и лени - об этом должны быть теперь все наши помыслы…» (Ильин, 1996: 11). И здесь непросто подойти к решению вопроса приватизации земель, используя западные либеральные модели. Сторонники этой точки зрения выступают за денационализацию природных ресурсов и приватизацию земель. И в этом случае нужна «золотая» середина православия: коммерциализация природных ресурсов и земли должны проводиться с учетом интересов местного населения, должен быть обеспечен доступ к ресурсам всех слоев населения, а государство на разных его уровнях должно выступить гарантом справедливого распределения доходов от эксплуатации природных ресурсов.

4. Отношение к другим народам, проживающим на осваиваемой территории, отличает освоение территории России от других стран**.** Местное населения всячески вовлекалось в государственные задачи по освоению и обороне рубежей, православное миссионерство не навязывало принятие христианства, сохранялись местные обычаи, поддерживались местные языки, создавались национальные автономии. «Подобно тому, как разнообразие культур в сельском хозяйстве дает возможности интенсивного хозяйства, так и многообразие народных культур дает возможность государству иметь такое богатство характеров, интересов жизни [..] экономических преимуществ, которого не может быть при монотонном однообразном населении. …И нивелировать эти возможности, значит лишать великое государство смысла его существования, тогда нет великого: оно становится лишь большим» (Флоренский, 1996). Национально-культурное разнообразие -

«бремя народности» по И.А. Ильину, которое мы должны достойно нести.

5. России присущи были крайние стратегии во взаимоотношение государства и человека в процессе освоения территории. Как отмечал И.А. Ильин, история освоения - не история централизованного правления, а самоуправления. «…пространство сдерживает и препятствует власти в ее жажде контроля над человеком». Церковные общины, самоуправляемые монастыри, этнокультурные округа и ареалы самоуправления - эти и другие местные механизмы самоуправления сопровождали освоение территории России. Однако возросшие внешние риски и вызовы все чаще показывают ограниченность институциональной емкости местных институтов. Другая точка зрения отдает предпочтение в управлении государству, которое выступает единственным гарантом безопасности и порядка на местах, а справедливые государственные правители на разных уровнях власти способны обеспечить поступательное и бесконфликтное развитие. Государство сакрализуется народом, царь - помазанник Божий. Однако усиление централизации власти и подавление местного самоуправления приводит к снижению эффективности управления.

6. Соотношение различных мотивов освоения. Сторонники экономических мотивов отмечают, что освоение просторов России диктовалось экономической наживой (пушнина, а позднее - газ и нефть). Другая точка зрения рассматривает освоение России как миссионерство. Как отмечал Йоханнес Раймер со ссылкой на миссионерско-богословские представления Феодосия Печерского (Раймер, 1996), спасение страны начинается с дедемонизации определенных географических пространств.

7. **Борьба дискурсов.** Имеющиеся дискурсы в области отношения к территории, колониальным и неоколониальным аспектам освоения, трансферу знаний и технологий нередко способствуют появлению космополитического отношения к территории, негативному отношению к национально-культурной специфике, к малой и большой родине. Эти дискурсы поддерживаются и навязываются через широкий

спектр информационных каналов, в первую очередь, Интернета.

Заключение. Культурно-православные традиции в освоении территории России имеют глубокие корни. Россия с ее огромной территорией - наиболее тесно связана с территорией и землей. В настоящее время Россия находится под давлением других, более развитых и агрессивных стран, имеющих свои виды на ресурсы и территорию России. Поэтому как никогда более актуальной является разработка национальной стратегии освоения и устойчивого развития территории России с учетом православно-культурного наследия и современных вызовов. Приоритетными задачами в рамках этой главной цели могут быть обобщение мирового опыта и философское осмысление проблемы земли и территории применительно к России, а также обобщение православно-культурного опыта освоения территории России.

ЛИТЕРАТУРА

Гуня А.Н. 2005. Региональные тренды и развитие природно-хозяйственных систем. - Известия РАН. №3: 11-21.

Гуня А.Н., Ефимов А.Б. 2016. Освоенность территории России: национально-культурные особенности и тренды. - Культурное наследие России. № 3: 85-91.

Ильин И.А. 1996. О путях России. Собрание сочинений (составитель Ю.Т.Лисица). М. Русская книга. Т. 6. Кн. 2: 7-34.

Минакир П.А., Демьяненко А.Н., Пилясов А.Н. 2013. Концептуальные основы пространственного подхода. - В кн: Фундаментальные проблемы пространственного развития Российской Федерации: междисциплинарный синтез. М. Медиа-Пресс. 664 с.

Раймер И. 1996. Миссионерская деятельность древнерусского монашества», Логос. 256 с.

Флоренский П. 1996. Сочинение в 4-х томах. Т. 2. М., Мысль. 877, [2] с.

Получена / Received: 16.10.2018
Принята / Accepted: 24.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 852-857

Две системы познания по академику Б.В. Раушенбаху

А.Б. Ефимов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов переулок, д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: missioner2017pstgu@gmail.com

Ключевые слова: космическая техника, изображения объектов на плоскости, теории перспективы в изобразительном искусстве, древнерусской иконописи, религиозная и научная системы познания.
Key words: space technology, images of objects on the plane, perspective theory in fine arts, ancient Russian icon painting, religious and scientific system of cognition.
Резюме: Академик Б.В. Раушенбах, соратник С.П. Королева и М.В. Келдыша, много потрудился, занимаясь в основном ориентацией космических аппаратов в безвоздушном пространстве. Задача состояла в том, чтобы обеспечить такое изображение на плоском экране, чтобы космонавты могли максимально быстро ориентироваться в объекте и оперировать с ним. Для этого Раушенбах изучал теории перспективы в изобразительном искусстве, в частности, в иконах. Оказалось, что изображения в иконописной перспективе максимально способствуют решению поставленной технической задачи. Им было сформулировано представление о необходимости синтеза двух систем познания: религиозной и научной.
Abstract: Academician B.V. Rauschenbach, an ally of S.P. Korolev and M.V. Keldysh, worked hard, being engaged mainly in the orientation of spacecraft in airless space. The task was to provide such an image on a flat screen so that the astronauts could as quickly as possible navigate the object and operate with it. For this, Rauschenbach studied theories of perspective in the visual arts, in particular, in icons. It turned out that the images in the iconographic perspective most contribute to the solution of the technical problem. He formulated the idea of the need for the synthesis of two systems of knowledge: religious and scientific.
[Efimov A.B. Two systems of knowledge by academician B. Raushenbach**]**

Борис Викторович Раушенбах родился в 1915 году в Петрограде в немецкой семье, отец был из немцев Поволжья, мать из прибалтийских немцев из Эстонии. Вырос Борис в Ленинграде и по окончании ВУЗа работал в секретной фирме С.П. Королева, в Москве, которая в начале войны была эвакуирована в Свердловск. В 1942 году он был арестован и находился в лагере, в районе Нижнего Тагила, как немец по происхождению. Однако его труды были оценены генералом-авиаконструктором и ему разрешили в лагере делать расчеты по

заданию генерала. После войны в 1948 году он оказался в Москве, в фирме М.В. Келдыша, где защитил кандидатскую диссертацию в 1949 году, а затем работал в фирме С.П. Королева, где занимался ориентацией спутников и другими проблемами. Тогда же начал преподавать в Физико-техническом институте. В 1958 году он - доктор наук, под его руководством были реализованы программы фотографирования обратной стороны Луны, системы ориентации космических станций «Марс», «Венера» и другие, при его участии был совершен полет в космос Ю. Гагарина. В 1966 году Борис Викторович становится членом-корреспондентом, а в 1986 - действительным членом Академии наук. Раушенбах являлся председателем научного совета РАН; «История мировой культуры».

Борис Викторович начал заниматься искусством, продолжая работать в области ракетной техники. Толчок был дан при разработке стыковки космических аппаратов при ручном управлении. Космонавт в аппарате может видеть все только на плоском экране. Встал вопрос, как передать на экране действительную трехмерную обстановку. Так Борис Викторович пришел к изучению теории перспективы, а затем к искусству, возникло увлечение изобразительным искусством. Борис Викторович писал: «В этом не было ни спорта, ни романтики, потому что искусство и искусствознание, вера и религия существуют вечно, и в человеке всегда живет и будет жить какое-то беспокойство, желание проникнуть как можно глубже в сущность всего этого. Поэтому я ни с кем не вступал в соревнование, садясь за книги по теории перспективы в изобразительном искусстве или за статьи о смысле троичности в религии». Первый труд Б.В. Раушенбаха «Пространственные построения в древнерусской живописи» вышел в 1975 году, второй, включающий уже примеры из мировой живописи, «Пространственные построения в живописи» в 1980 году. Оказалось, что никогда не существовала и не могла существовать научная система перспективы, адекватно передающая все приемы изображаемого пространства на плоскости картины без каких-либо искажений. В 1986 году, вышла третья книга об общей теории проблемы передачи на картине пространственных предметов. Четвертая вышла в 1994

году «Геометрия картины в зрительном восприятии».

Раушенбах обнаружил, что глаз видит одно, а мог - другое. Пришлось вникать в психологию и работу мозга. Оказалось, что законы зрительного восприятия различны применительно к интерьеру и пейзажу, художник непременно вносит в картину элементы, отличные от собственного зрительного восприятия. Борис Викторович писал: «Меня не привлекли в живописи проблемы светотени или колористики; то есть, конечно, меня это интересует, но не как специалиста, я просто не имею для этого нужных данных, а дилетантства не признаю. Все предельно ясно: для восприятия художественного произведения необходимо обладать известным талантом, которым обладают художники и люди, тонко чувствующие искусство. Этот талант внелогического характера, логикой тут ничего не возьмешь. У меня же развита логическая часть мозга, а та, которая занимается внелогическим восприятием мира, явно «отстает». Поэтому, скажем, хороший искусствовед, искусствовед от Бога, смотрит и видит то, чего я не вижу. Он может отличить хорошую картину от плохой, а я не могу. Эта способность получать информацию на внелогическом пути иногда называется вкусом.

Есть разные способы восприятия мира. Леонардо да Винчи мог и то, и другое, он одинаково чувствовал и искусство, и точные науки, был математиком и механиком, а, кроме того, крупным художником. Так что есть люди, которые могут и одно, и другое, - я в этом смысле явно «не тяну». Может быть, я предпочел бы второе, но вынужден заниматься логическими построениями в живописи, потому что заниматься другим просто не в состоянии. Ничего не поделаешь…Тягу к религии я почувствовал на определенном этапе своей жизни... Но иконописью, иконопочитанием я занялся уже на излете моей работы в фирме Королева, и новое развитие «вбок» косвенно, не впрямую, может быть, и связано с моей основной профессией... Во все времена моей жизни мне была весьма неприятна антирелигиозная пропаганда, я всегда считал ее чушью и болел за религию».

Борис Викторович писал: «В богословии меня интересует логическая сторона, и мне удалось доказать одно положение, которое до сих пор не было известно. Понятие Троицы всегда

считалось алогичным - три Бога составляют одного Бога, как это может быть одновременно: три и один? Когда мы говорим о святости Троицы, нам не с чем из повседневной жизни её сравнивать, святость свойственна лишь божественному. Но когда речь заходит о триединости, то человеческий ум невольно ищет аналогии в повседневной жизни, хочет увязать это понятие с формальной логикой. Я сказал себе: будем искать в математике объект, обладающий всеми логическими свойствами Троицы, и если такой объект обнаружится, то тем самым будет доказана возможность логической непротиворечивости структуры Троицы и в том случае, когда каждое Лицо является Богом. И четко сформулировав логические свойства Троицы, сгруппировав их и уточнив, я вышел на математический объект, полностью соответствующий перечисленным свойствам, - это самый обычный вектор с его тремя ортогональными составляющими».

Таким образом, самый обыкновенный вектор в трехмерном пространстве и его три ортогональные составляющие дают логически безупречный пример объекта, обладающего совокупностью нужных свойств: «триединости, единосущности, неслиянности и нераздельности». Поскольку этот пример показывает, что такие объекты не противоречат формальной логике, то нет никаких оснований сомневаться в безупречной логичности понятия Троицы и опасаться, что это «противоречит арифметике» или ведет к антиномии. Просто все обычные сомнения возникали вследствие того, что в своих рассуждениях сомневающиеся действительно не поднимались выше «арифметики». Достаточно было взять чуть более сложный объект, как сразу оказалось возможным обнаружить нужную совокупность свойств, построить, если угодно, «математическую модель троичности». Эта «математическая модель» может служить опровергающим примером для всех, кому логическая сторона триединости кажется абсурдной, противоречащей формальной логике.

Итак, можно утверждать, что сформулированная выше структура Троицы вполне может быть согласована с обычной формальной логикой и поэтому привычная скептическая критика понятия триединости ошибочна. Что касается, если так можно выразиться, «алгоритма», по которому из трех Лиц

возникает единый Бог, то здесь, как уже указывалось, богословие говорит о непостижимой тайне внутренней жизни Бога. Таким образом, непостижимой является вовсе не логическая структура Троицы (она вполне разумна), а кардинальное качество Троицы, жизнь Бога в Самом Себе.

Остается лишь поражаться, что отцы Церкви сумели сформулировать совокупность свойств Троицы, не имея возможности опираться на математику. Они совершенно справедливо называли любые отклонения от этой совокупности ересями, как бы ощущая внутренним зрением их разрушительную пагубность. Лишь теперь становится понятным величие отцов Церкви и в смысле интуитивного создания безупречной логики триедности.

Еще раз вернемся к проблеме пространственных построений в живописи. Борис Викторович начинает вникать в проблему творчества художника, который имеет только плоское полотно и обнаруживает огромное разнообразие приемов и стилей. Особенно поразили его древние иконы, приемы изображения на них коренным образом отличались от классической академической живописи, воспринятыми от эпохи Возрождения. Оказалось, прежде всего, что видимые нами в жизни образы существенно отличаются от изображений, получающихся на сетчатке нашего глаза. Наш мозг перерабатывает эти образы с учетом опыта нашей жизни. Только поэтому мы можем видеть, используя эти, созданные нашим мозгом картины действительности.

Следующим этапом было его открытие для себя того, как мозг по-разному перерабатывает различные предметы и сюжеты. Дальние изображения он перерабатывает в так называемой «линейной перспективе», так, что, например, железнодорожные рельсы вдали сходятся в одну точку на горизонте, и все предметы уменьшаются в размерах. Напротив, близкие предметы кажутся нами большими, а параллельные линии остаются параллельными, что соответствует изображению на чертежах в курсе черчения и называются аксонометрической проекцией. Самое удивительное, что у художников, оказывается, нет единого приема изображения, а различные приемы сочетаются в одной картине. Для близких

предметов художники иногда используют не аксонометрию, а систему «обратной перспективы», когда параллельные линии при удалении начинают расходиться.

Иконы оказались не грубыми поделками неумелых мастеров, а полны глубочайшего смысла и имели цель приоткрыть нам богатство преображенного божественным светом райского мира, отчасти доступного нам здесь и теперь. Эти свои работы Борис Викторович особо любил и ценил. Борис Викторович приводит примеры, которые говорят о возможности усиления выразительности путем пренебрежения «правилами геометрии», создание на этом пути глубоко символических и торжественных композиций.

На вопросы многих ученых, как человек науки может быть религиозным, Раушенбах отвечает так: «Все чаще людям в голову приходит мысль: не назрел ли синтез двух систем познания, религиозной и научной? Хотя я не стал бы разделять религиозное и научное мировоззрение. Я бы взял шире - логическое, в том числе и научное, и внелогическое, куда входит не только религия, но и искусство - разные грани мировоззрения…».

В 1997 году Борис Викторович принял Православие, скончался в 2001 году и похоронен на Новодевичьем кладбище.

ЛИТЕРАТУРА

Праздные мысли. Очерки. Статьи. Воспоминания. М.: Гареева, Аграф, 2003. 480 с.

Синтез двух систем познания академика Раушенбаха. М.: Вегапринт, 2015.

Раушенбах Б.В. 2001. Геометрия картины и зрительное восприятие. М.: Интерпракс; СПб.: Азбука-классика. 320 с.

Раушенбах Б.В. 2001. Постскриптум. М.: Аграф, 2001. 304 с.

Раушенбах Б.В. 1993. Передача троичного догмата в иконах. - Вопросы искусствознания. № 4.

Раушенбах Б.В. 1986. Системы перспективы в изобразительном искусстве: общая теория перспективы, М.: Наука. 254 с.

Раушенбах Б.В. 1980. Пространственные построения в живописи: Очерк основных методов, М.: Наука. 289 с.

Раушенбах Б.В. 1975. Пространственные построения в древнерусской живописи. М.: Наука. 184 с.

Получена / Received: 16.10.2018
Принята / Accepted: 25.10.2018

Григорий Богослов и Эрвин Шредингер - симфония, а не противостояние

А.С. Ильяшенко *протоиерей*

храм Всемилостивого Спаса бывшего Скорбященского монастыря
127055, г. Москва, ул. Новослободская, д. 58, стр. 5
Temple of the All-Merciful Savior of the former Sorrowful Monastery
Novoslobodskaya str., 58, building 5, Moscow 127055 Russia
e-mail: oailyashenko@mail.ru

Ключевые слова: научное знание, богословское знание, симфония, теология.
Key words: scientific knowledge, theological knowledge, symphony, theology.
Резюме: В статье сравниваются точки зрения Григория Богослова и Эрвина Шредингера. Несмотря на разделяющее их полтора тысячелетия, эти великие люди демонстрируют удивительное единство взглядов на божественное происхождение законов природы. Это дает нам основание надеяться по мере накопления и углубления знаний на сближение естественных и богословских наук.
Abstract: The article compares the points of view of Gregory the Theologian and Erwin Schrödinger. Despite the millennium and a half dividing them, these great people demonstrate an amazing unity of views on the divine origin of the laws of nature. This gives us reason to hope on the convergence of the natural and theological sciences along with the further accumulation and deepening of knowledge.
[Iliashenko A.S. *archpriest* Gregory the Theologian and Erwin Schrödinger - not opposition but symphony**]**

Периодически в обществе, в СМИ возникает полемика о соотношении науки и веры. Как правило, полемика носит негативный характер, раздаются взаимные обвинения. Но, ведь для того, чтобы полемика вела к позитивным результатам, надо опираться на то, что объединяет, а не разделяет.

История Церкви знает многих великих людей, которые своей жизнью, своими подвигами, знаниями и умом смогли проникнуть в суть вещей, украсили человеческие обычаи, сделали неоценимый вклад в создание культуры, плодами которой мы пользуемся до сих пор. Одним из таких великих святых был святитель Григорий Богослов. Этот учитель Церкви жил в четвертом веке и обладал самым полным образованием, которое могла ему дать эллинистическая эпоха. Его перу принадлежит следующее изящное рассуждение:

«Ибо чем приведены в устройство небесное и земное,

заключающееся в воздухе и под водою, лучше же сказать, то, что и сего первоначальнее, - небо, земля, воздух и водное естество? Кто смешал и разделил это? Кто содержит во взаимном общении, сродстве и согласии (хвалю сказавшего это, хотя он и не наш!)? Кто привел сие в движение и ведет в непрерывном и беспрепятственном течении? Не художник ли всего, не тот ли, кто во всё вложил закон, по которому всё движется и управляется? Кто же художник сего? Не тот ли, кто сотворил и привел в бытие? Ибо не случаю должно приписывать такую силу. Положим, что бытие от случая; от кого же порядок? Если угодно, и то уступим случаю; кто же блюдет и сохраняет те законы, по которым произошло всё первоначально? Другой ли кто, или случай? Конечно, другой, а не случай. Кто же сей другой, кроме Бога? Так от видимого возвел нас к Богу богодарованный и всем врожденный разум - сей первоначальный в нас и всем данный закон!» (Св. Григорий Богослов: Слово 43).

Какая красота мысли, какое свободное пользование диалектикой: если все произошло случайно, то «кто же блюдет и сохраняет те законы, по которым произошло всё первоначально?»

Один из создателей квантовой механики, лауреат Нобелевской премии по физике Эрвин Шредингер в 40-х годах XX века написал книгу «Что такое жизнь с точки зрения физики». Идеи, выдвинутые Шредингером в этой книге, оказались исключительно плодотворными, они послужили основой современной биофизики.

В этой небольшой, но очень содержательной книге, Шредингер, привлекая квантово механические представления, пытается разобраться, как устроена жизнь на микро уровне. Хромосомные нити он называет «зубцами органической машины». Он заканчивает свою книгу следующими знаменательными словами: «Отдельный зубец - это не грубое человеческое изделие, но прекраснейший шедевр, когда-либо достигнутый по линии Господней квантовой механики». Это самые последние слова книги, значит, автор придавал им большое значение. Они свидетельствуют о том, что Шредингер, человек, открывший законы квантовой механики, веровал «Во Единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и

земли, видимым же всем и невидимым» и законов природы в том числе. То есть Шредингер прекрасно понимал, что он открыл законы микромира, созданные Творцом (Шредингер, 2009: 144).

Великий святой Григорий Богослов, один из создателей богословской науки, и великий физик Эрвин Шредингер, один из создателей квантовой механики, разделенные более чем полутора тысячелетиями, высказывают сходные мысли в сходной форме. Разве это не чудо? Разве это не призывает нас относиться с благодарностью и уважением к великому богослову и великому физику? А в их лице - к богословам и к физикам и, шире, и к богословию и к физике?

Специалист не позволит себе выступать по предмету, который он не изучил достаточно глубоко, чтобы не выглядеть в глазах настоящих знатоков профаном. Зачем, обсуждая то, в чем мало разбираешься, публично демонстрировать меру своего невежества и некомпетентности?

Тот, кто осуждает современную науку, не считая себя ничем ей обязанным, проявляет элементарную неблагодарность. Пусть же он проявит и последовательность: выкинет мобильный телефон и перестанет подходить к компьютеру и пользоваться Интернетом, а также и другими благами, дарованными нам последними достижениями науки. А если этот грозный и принципиальный судья еще позиционирует себя, как верующего, то пусть не забывает слова апостола, сказавшего: «За вас хулится Имя Христово». Кроме того, он демонстрирует и свою духовную ограниченность, ведь осуждение - это прямое нарушение заповеди «Не судите, да не судимы будете».

Подобное невежественное отношение к науке бытовало и во времена Григория Богослова. Он писал: «Полагаю же, что всякий имеющий ум признает первым для нас благом ученость, и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодовитость речи, емлется за единое спасение и красоту умосозерцательную, но и ученость внешнюю, которою многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожной, опасной и удаляющей от Бога... Напротив, надобно признать глупыми и невеждами тех,

которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обвинения в невежестве» (Св. Григорий Богослов. Слово 43).

Это с одной стороны. С другой - будь кто-то трижды академиком и нобелевским лауреатом, но если он знаком с христианским вероучением не по первоисточникам, а только лишь по атеистической литературе, да антиклерикальным анекдотам, то он не скажет ничего нового и содержательного и не продвинет полемику в позитивном направлении. Современная наука, если вести отсчет от Ньютона, кстати, глубоко верующего христианина, существует около трехсот лет, а богословская наука - около двух тысяч лет.

Конечно, полемика необходима, но какова ее цель? Продемонстрировать свое превосходство, которое в глазах специалистов выглядит мнимым, и, тем самым, оттолкнуть их? Или же найти пути сближения естественнонаучной и богословской точек зрения? Второй путь трудный, он требует усилий, времени, глубокого образования, великодушия и широты кругозора, а также уважения и доброжелательного отношения к оппонентам, признания, что каждый человек имеет право на добросовестную ошибку.

Если лучшие умы светской и богословской науки объединят свои усилия, нас, несомненно, ожидают интереснейшие достижения, которые могут благотворно повлиять на развитие науки в целом. Попутно это даст возможность разгребать завалы, накопившиеся за столетия противостояния науки и веры. Это задача максимум.

А задача минимум - по крайней мере, не создавать новых завалов.

ЛИТЕРАТУРА

Шредингер. Э. 2009. Что такое жизнь с точки зрения физики. М.: РИМИС, 2009. 176 с.

Получена / Received: 14.10.2018
Принята / Accepted: 22.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 862-876

Миссионерская, публицистическая и проповедническая деятельность священномученика Иоанна Восторгова

Т. Макеева[1], А.Б. Ефимов[2]

[1,2]Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов переулок, д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
[2]e-mail: missioner2017pstgu@gmail.com

Ключевые слова: миссионер, апологет, проповедник, издатель, прот. Иоанн Восторгов.
Key words: missionary, apologist, preacher, publisher, prot. Joanne Vostorgov.
Резюме: Описывается путь возрастания и становления выдающегося миссионера священномученика протоиерея Иоанна Восторгова. Изучаются особенности его миссионерских, проповеднических и издательских трудов.

Данная публикация была опубликована ранее с ошибочным названием в журнале «Гуманитарном пространстве» Международный альманах. 2017. Том 6, № 3. Сс. 568-882.

Abstract: The way of growth and formation of the outstanding missionary of the holy martyr John Vostorgov is described. Features of his missionary, preaching and publishing work are studied.

This publication was previously published with an erroneous title in the Journal “Humanity space” International Almanac. 2017. Vol. 6, No. 3. Pp. 568-882.
[Makeeva T.[1], Efimov A.B.[2] Missionary, publishing and preaching work of the holy martyr John Vostorgov**]**

Возрождение внутренней церковной миссии, ее традиций, а также поиск методов и способов ее ведения во многом опирается на опыт дореволюционных миссионеров. Достойным примером для наследования является миссионерская деятельность священномученика Иоанна Восторгова (1964-1918). Священномученик Иоанн Восторгов - личность с незаурядными организационными способностями, талантом проповедника-миссионера и писателя не единожды привлекала к себе внимание исследователей и публицистов. Результатом их деятельности стало то немногое количество написанных и опубликованных работ в научно-исследовательских и церковных изданиях, составивших ядро воссозданного образа православного пастыря-патриота. Особого внимания

заслуживают работы, отобразившие в себе путь становления сщмч. Иоанна Восторгова от инспектора приходских школ до известного проповедника, советника по делам миссии и доверенного лица царя-страстотерпца Николая II. Биографические труды о нем, изданные отдельными книгами в периодических церковных журналах, таких авторов как А. Светозарский, Л.Ф. Павликова, прот. М. Польский, свщ. Афанасий Гумеров, заслуживают должного уважения и внимания. Однако, многогранность личности сщмч. Иоанна Восторгова в них лишь отчасти отражена ввиду сложности исторического момента. Общественная деятельность прот. Иоанна детально исследована в диссертационной работе А. В. Струкова (2010 г). Именно в ней впервые была осуществлена попытка заполнить пробел исторических реалий, в которых жил и работал на последнем этапе своей жизни пастырь. Объективная оценка крайне правых монархических движений помогла воссоздать целостную картину, где отобразились мировоззренческие взгляды миссионера.

Однако, есть темы, которые не поднимались и не анализировались ранее, например, писательская и издательская деятельность последних лет жизни священномученика Иоанна Восторгова (она являлась для миссионера основной после снятия с должностей в ряде политических и общественных организаций).

Источники, которые использовались при написании данной работы можно условно отнести к трем группам: ранее не опубликованные материалы, материалы, опубликованные при жизни протоиерея и материалы, изданные после прославления священномученика Иоанна Восторгова.

К первой группе относятся документы фонда Государственного архива Российской Федерации № 9452 «Восторгов Иоанн Иоаннович, протоиерей», куда входят доклады, отчеты, прошения, записи, проекты и рукописи проповедей. Эти материалы помогли воспроизвести принципы организации образовательных и просветительских учреждений, открытых под руководством священника.

Ко второй группе относятся материалы отдела периодической печати Российской государственной библиотеки.

Дореволюционные издания газет и журналов, издаваемых под непосредственным руководством прот. Иоанна Восторгова и труды, выпущенные в свет книгоиздательством «Верность», помогли открыть миру проповеди и рассказы никем ранее не исследованные.

В третью группу вошли: репринтное издание полного собрание сочинений в 5 томах, куда вошли статьи, речи, проповеди и выступления сщмч. Иоанна Восторгова, а также научные работы, книги, статьи о нем. К опубликованным работам следует отдельно отнести книгу, написанную на основе документальных источников «Правда жизни и веры. Житие и труды священномученика Иоанна Восторгова» (Гумеров, 2003: 366).

Кратко опишем Жизненный путь священномученика Иоанна Восторгова. Иоанн Иоаннович Восторгов - уроженец станицы Кавказская Кубанской области родился 30 января 1864 года. Его отец Иоанн Восторгов - священник, мать Татьяна Ксенофонтовна - домохозяйка. Дед Александр (по отцовской линии) был профессором богословия во Владимирской духовной семинарии. Иоанн Восторгов поступил в Ставропольское духовное училище, а по окончанию стал в нем преподавать русский и церковно-славянский языки, получил должность надзирателя за воспитанниками и там же принял сан священника. После рукоположения был определен в Михайло-Архангельский храм поселка Киприльский.

В конце октября 1894 года о. Иоанн Восторгов принимает на себя обязанности законоучителя в 1-й классической женской гимназии в Елизаветполе, где позже (в августе 1896 года) становится секретарем Педсовета.

С сентября 1895 года о. Иоанн Восторгов - член Елизаветпольского отделения Грузинского Епархиального Училищного совета. После перевода в г. Тифлис в июле 1897 года он получил должность законоучителя в женской гимназии памяти Великой княгини Ольги Федоровны и священник в домовой церкви св. равноап. кн. Ольги. А с 1898 г начинает преподавать Закон Божий и в мужской классической гимназии этого же города. В 1900 году в Тифлисе, при поддержке местного миссионерского братства и стараниями о. Иоанна была

открыта первая церковно-приходская школа. Ее особенностью стало совместное обучение детей разных вероисповеданий. Она расположилась в трущобах возле железнодорожного вокзала, и стала настолько востребована, что в скором времени количество учащихся в ней возросло до трехсот человек. С ноября 1889 года о. Иоанн Восторгов - законоучитель в открытой им же церковно-приходской школы, позже, в 1890 г. выполнял обязанности наблюдателя церковно-приходских школ в Кубанской епархии. Его усердие и трудолюбие стали поводом для дальнейшего назначения законоучителем в Ставропольскую мужскую семинарию, где в августе 1891 года он стал настоятелем домовой церкви при гимназии (Гумеров, 2003: 16).

Пастырская ,проповедническая, просветительская и социальная работы сщмч. Восторгова, сформировалась в ставропольский период его жизни. Ценнейший организационный и преподавательский опыт, полученный в эти годы, стал тем камнем, на котором была построена крепость духовной миссии Православной Церкви. В кавказский, а затем и московский периоды жизни сщмч. Восторгов проявил себя как настоящий патриот, верный сын Отечества и апологет христианской веры.

С ноября 1900 года по июль 1901 года о. Иоанн Восторгов возглавлял православный приход Покровской церкви в Тифлисе и миссионерскую школу при нем. 6 января 1901 года Владыкой Флавианом (Городецким), архиепископом Карталинским и Кахетинским был возведен в сан протоиерея. С февраля 1901 года о. Иоанн получает свой первый издательский опыт, редактируя «Духовный вестник Грузинского экзархата».

На новом месте о. Иоанн Восторгов вместе с единомышленниками создает региональные отделения просветительских обществ. Так, в мае 1900 года, благодаря проделанной им работе, начинает действовать Общество ревнителей русского исторического просвещения в память Императора Александра III (Тифлисский филиал). В 1903 году Кавказский отдел Императорского Русского географического общества избрал его своим постоянным членом, а Тифлисский отдел Православного Императорского Палестинского общества сделал секретарем.

Указом обер-прокурора (Победоносцева) в августе 1901 года о. Иоанн Восторгов был направлен в г. Урмию, где провел грандиозную работу по сбору сведений о состоянии дел Российской православной духовной миссии и предоставил доклад об этой командировке Святейшему Синоду. Принципиальность и безукоризненное выполнение возложенных обязательств повлекло за собой новые поездки в ближайшие епархии. В декабре 1904 года он посетил Ставрополье и Владикавказ, где наблюдал за работой церковно-приходских школ иных вероисповеданий и проводил ревизию епархиальных училищных советов, а в июле того же года с такой же целью побывал в Ардонской духовной семинарии.

А в 1905 года о. Иоанн в качестве ревизора уже был командирован в отдаленные епархии России: Приамурскую, Забайкальскую и Иркутскую.

Московский период пастырского служения 1905-1918гг о. Иоанна Восторгова, стал самым насыщенным и плодовитым. Попав в Первопрестольную в сорокадвухлетнем возрасте, о. Иоанн уже обладал необходимыми знаниями и опытом, которые помогли ему в борьбе с разгулом атеистической и социалистической пропаганды и нападками на Православную Церковь, где талант богослова-апологета начал многократно приумножаться и в январе 1905 года о. Иоанн становится епархиальным и антисектантским проповедником-миссионером. Тогда же он включается в работу миссионерского Братства святого Петра Митрополита, основной целью которого было издание и распространение книг и брошюр о церковном расколе, возврат христиан в лоно православной церкви (РГБ. Ф. 039).

В августе 1906 года Всероссийское Миссионерское общество принимает о. Иоанна в свои члены. С этого момента он возглавляет многие миссионерские поездки и командировки по епархиям России и за ее пределами. Они дали обширный материал для развития и оживления внутренней миссии Церкви.

В июне 1906 года прот. Иоанн Восторгов редактирует, а затем и выпускает старейший церковный журнал «Московские Церковные ведомости». С июня и по декабрь 1906 года службу в редакции он совмещает с работой в Предсоборном присутствии, где в составе второго отдела, трудится над

подготовкой материалов о епархиальном устройстве и статусе Грузинской Православной Церкви и других.

О. Иоанн преданно служил Отечеству не только на миссионерском поприще. В 1905 году о. Иоанн становится членом Русской Монархической Партии, а в конце 1907 года протоиерей возложил на себя обязанности Председателя Русского Монархического Собрания и возглавил Русский Монархический Союз.

22 августа 1907 года сверхштатный член Училищного совета при Святом Синоде Иоанн Восторгов был обер-прокурором Св. Синода Извольским командирован в города Тверь, Москву, Рязань, Тамбов, Воронеж, Ярославль, Вологду, Вятку, Калугу, Владимир, Кострому, Нижний Новгород, Казань, Симбирск, Самару, Саратов, Пензу, Ставрополь, Кавказский, Екатеринбург, Новочеркасск, Харьков, Курск, Орел, Тулу «для ознакомлении на месте с состоянием миссионерского дела в соответствующих названным городам епархиям и для доклада о сем Св. Синоду». Кроме доклада о состоянии и деятельности миссионерских школ прот. Иоанн Восторгов сообщал священноначалию и о политических пристрастиях некоторых духовных лиц, совмещение которых и выполнение священнических обязанностей считал несовместимыми. Выводы, которые он делает, не были утешительны: «ни миссии, ни школы миссионерской в собственном смысле здесь нет: все в зачатке и все ждет организации». Удивительно, но как раз в это же время о. Иоанн просит обер-прокурора Св. Синода «открыть мне доступ к должности окружного наблюдателя… возвратить меня к любимому мною церковно-школьному делу» (записки к Извольскому). «Левые» представители епархиального духовенства прятались за «казенными стенами» (светских учебных заведений), с агитационной литературой семинаристы знакомятся от своих же старших товарищей по учебе. Часто случалось так, что из 50 выпускников семинарии ни один не становился сельским священником. Причин для этого было много: нищета, пьянство сельских жителей, в некоторых епархиях приводили к откровенному «изгнанию» из селений (с помощью сожжений домов) священнослужителей, поведение которых становилось таким же девиантным, как и общества в

целом. Ситуация требовала немедленного решения проблем, единства и согласованности действий, разработки новых методов и средств внутренней миссии Церкви. Таким образом, кроме ревизионных функций, о. Иоанн докладывал о наиболее проблемных, на его взгляд, явлениях в жизни епархий Русской Церкви. К таковым относится и вопрос миссии в епархиях с частичным мусульманскими населением. Власть на местах часто симпатизировала «экономически выгодному» мусульманству: муллу содержать легче, чем притч церковный. Случаи отступничества и ухода в раскол в южных епархиях, где не было должного миссионерского просвещения, не были редкостью. Иногда счет шел на тысячи душ.

16 февраля 1908 года, прот. Иоанн Восторгов получил приказ о своем назначении членом Особого Совещания при Святейшем Синоде по миссионерским делам. Энергично выполняя свои обязанности, он выступил инициатором и одним из организаторов проведения 4-го Миссионерского съезда в Киеве. На его открытии протоиерей выступил с двумя апологетическими докладами. Первый - о борьбе с сектами в удаленных епархиях, второй - об опасности идей социализма для молодежи.

О. Иоанн в январе 1908 г. посещает епархии Сибири и Дальнего Востока, где церковное и школьное обучение организует построение зданий школ и храмов. Он пишет: «необходимо строить церковно-учительскую школу во Владивостоке, для корейцев катехизаторскую школу, Далее нужна катехизаторская школа в Харбине для манжуро-монгольской миссии. Миссионерская и проповедническая часть всюду «хромает».

В Хабаровске, Никольске Уссурийском во Владивостоке, Харбине, Чите о. Иоанн ежедневно проповедовал, служил, проповедовал. Народу было множество, особенно в Харбине и Чите, где истосковались по мудрому церковному Слову. В Иркутске было принято решение собрать Сибирский миссионерский съезд, который состоялся летом июль-август 1910 г.

Для успеха православной миссии по докладу о. Иоанна потребовалось:

- укрепление законодательной основы деятельности церкви за счет принятия закона о вероисповедании, повышение правового статуса православных миссионеров, открытие должностей антисектантских миссионеров;

- совершенствование церковной организации в переселенческих епархиях, увеличение числа епархий;

- улучшение материального положения миссии.

О Пекинской миссии прот. Иоанн писал так «Слухи оттуда один ужаснее другого. Все внимание приковано к деньгам, доходам, постройкам… китайцев не крестят, венчают только русских. Священников недостаточно, требы исполняют приезжающие иеромонахи». Недоверие к правящему там епископу обосновано, прот. Иоанн ходотайствует Св. Синоду о его замене на более доброго. «Тогда бы разрешилась атмосфера злобы и всеобщего недовольства». «Впрочем пишу частно, доверительно, и быть может, - и дай Бог, чтобы было так, - ошибаюсь». Таким образом командировки и инспекции стали ответом на события Первой русской революции, а его записки и доклады председателю Св. Синода Извольскому содержат богатый материал для оживления и построения внутренней и внешней миссии Православной Церкви.

В феврале 1908 г. было учреждено Особое Совещание по вопросам внутренней и внешней миссии при Святейшем Синоде под председательством митр. Владимира (Богоявленского). Св. Синодом были изданы новые «Правила об обустройстве внутренней миссии Православной Русской Церкви», который явились результатом работы Предсоборного Присутствия и Особого Совещания при Св. Синоде.

«Идея органической миссии» должна осуществляться так: 1) верующий народ (общества и организации) 2) приходские пастыри (первый миссионер - пастырь, в основном - на приходах, которые заражены сектанством), и 3) специальными миссионерами (епархиальными и уездными, в обязанности входила поддержка и укрепление первых двух, а также объединение с другими миссионерскими учреждениями). Все три миссии подчинялись епархиальным миссионерским советам, которые организовывались повсеместно, что вело к их самостоятельности и давало возможность проводить местные,

миссионерские съезды, краевые, региональные.

Программа укрепления веры в народе и подъема приходской жизни в центральной России частично решалась с помощью братств.

Примером может служить Братство во имя Воскресения Христова. Организовано 1908 г. в Москве Председатель митр Владимир (Богоявленский). В управлении братства состояли видные церковные деятели, занимавшиеся миссионерской работой в епархии: Айвазов И.Г., прот Васильев, прот Игорь Полянский, священник И.И. Смирнов, архимандрит Новоспасского монастыря Макарий, викарии: епископ Можайский Василий (Преображенский), Серпуховской Анастасий (Грибановский) и прот. Иоанн (Восторгов).

Уставом на Братство были возложены задачи:

1) повышение религиозной грамотности верующих через доступное изложение основ православного вероучения;

2) борьба с религиозным сектантством, атеизмом, вредными церковными учениями (материализмом и социализмом);

3) создание кружков мирян-проповедников;

4) оказание помощи храмам и церковным школам переселенческих епархий Сибири и Дальнего Востока.

Материальная основа деятельности братства - собственные производства, издательское дело, распространение печатных изданий. Численность братств от нескольких десятков - до сотен человек. Братства устраивали в приходах народно-миссионерские курсы, собирали богослужебную утварь, необходимую литературу, временные храмы, таким образом, решалась одновременно задача миссионерских кадров и их обеспечение. Это дало возможность сохранить и закрепить православие в отдаленных и особенно проблематичных епархиях Дальнего Востока.

На Соборе 1917-18гг Братства рассматривались как одна из желательных форм церковго-общественной жизни в новых условиях.

Прот. Иоанн Восторгов принимал живое участие в трезвеническом движении. В частности в «Замоскворечким обществе трезвости» (храмы Флора и Лавра на Зацепе,

Воскресения Христова в Кадашах, Никитской церкви на Татарской),которое входило в епархиальное общество борьбы с народным пьянством, а оно - в состав Всероссийского братства трезвости под председательством митр Владимира (Богоявленского). Общая численность более 500 человек.

Цель - борьба с народным пьянством, сквернословием и др пороками и грехами. Объективно выражалось во взаимопомощи в болезнях, несчастиях, безработице и других тяготах жизни.

Также по результату инспекторской поездки по дальнему Востоку и Сибири является создание и издание прот Иоанн пособия «Народно-Миссионерские и Катехизаторские курсы» (1911 г.) и организует в Москве пастырско-миссионерские курсы для будущих священников и учителей церковно-приходских школ переселенческих епархий. Открывая в Москве краткосрочные пастырско-миссионерские курсы по подготовке священников и преподавателей для переселенческих епархий из числа добровольцев, а затем, организовав Высшие Богословские женские курсы, он готовил кадры апологетов и заложил основы новой апологетики, в первую очередь, направленную против сектантов и новых идеологических врагов Церкви в лице социал-демократов. Катехизаторские курсы, открытые в Москве под патронажем прот. Иоанна Восторгова, и действовавшие с 15 октября 1909 по 15 февраля 1910 года подготовили и выпустили 105 человек (Восторгов, 1995: 483), которые во время обучения вели пастырскую практику - проводили разъяснительные беседы с раскольниками и сектантами, сотрудничали с миссионерско-просветительскими обществами, участвовали в организации паломнических поездок к святыням. Краткосрочные катехизаторские курсы в Москве, а затем и на местах в отдаленных епархиях, Высшие Богословские женские курсы выпустили кадры, которые укрепили Православную Церковь на удаленных рубежах в мятежное революционное время.

В 1910 году пастырь открывает Высшие Богословские женские курсы, а позже, по благословлению митрополита Московского Владимира (Богоявленского) становится их руководителем (в 1913 они были преобразованы в Женский

миссионерский институт). Так, женщинам, окончившим богословско-педагогические курсы, было разрешено под патронатом священников преподавание в гимнастических классах всех предметов, кроме математики (ГАРФ. Ф. 9425.ОП. 1. Д. 17.Л. 8).

В мае 1911 года отец Иоанн курирует курсы по подготовке псаломщиков для служения в переселенческих епархиях Сибири и Дальнего Востока. Прот. Иоанн Восторгов, как опытный миссионер, понимал, что подготовка священнослужителей на местах более эффективна, чем в далекой столице. Так, в июле 1912 года в Тобольске, а в августе и в Хабаровске начали свою работу пастырско-миссионерские курсы на местах. На них было подготовлено более 500 священников и 100 псаломщиков.

В 1913 году отец Иоанн уходит из «черносотенного движения» и все свои таланты отдает на служение, защиту Церкви Христовой. Именно в этот период протоиерей начинает активно заниматься издательской деятельностью.

В годы первой мировой войны пастырь уделял много внимания делам милосердия и заботе о раненых. Патриотические проповеди того времени сохранились в изданиях «Вопросы религии и православия в современной великой войне» (1915 г.) и «Во дни войны. Голос пастыря-патриота».

В 1915 году отец Иоанн тайным голосованием возглавил Московский столичный Совет благочинных. Несмотря на политическую нестабильность, церковная жизнь шла своим чередом. В 1917 году о. Иоанн получил должность секретаря Миссионерского Отдела Святейшего Синода. Каждое воскресенье он служил молебны на Красной площади под стенами Кремля, занятого большевиками, пастырь призывал верующих христиан объединяться в «дружины пасомых» для защиты Церкви. Слова, поучения и проповеди того времени о. Иоанн публикует в издаваемой им газете «Церковность», которая выходит вплоть до самого ареста священника. 31 мая 1918 года по надуманному обвинению, о. Иоанн был арестван (https://zamos.ru, 2013). Основанием для заключения являлась подготовка продажи Епархиального дома (к тому времени уже

захваченному большевиками) и передача вырученных средств на восстановление монархии. На допросах во Внутренней тюрьме ВЧК, а затем и в Бутырке, священник твердо отрицал свою вину. Содержание под стражей продлилось почти 3 месяца.

22 августа 1918 года Следственная комиссия Революционного трибунала ВЦИК приговорила прот. Иоанна Восторгова к смертной казни. Утром 23 сентября 1918 сентября на Ходынском поле священника расстреляли. В патерике новоканонизированных святых об священномученике Иоанне Восторгове отмечено: «Умер о. Иоанн, как и жил: непоколебимым в вере мужественным исповедником» (Патерик новоканонизированных святых, 2003: 198).

На Братском кладбище близ церкви Всех Святых во Всехсвятском установлен мемориальный крест «Памяти мучеников. Протоирей Иоанн Восторгов, епископ Ефрем. Расстреляны 23 августа 1918 года».

В 1981 году пастырь был причислен к лику святых Русской Зарубежной Церковью, а в 2000 году Русской Православной Церковью.

Вся жизнь сщмч. Иоанна Восторгова прошла в служении Православию, Царю и Отечеству. Его путь не затерялся во времени, прот. Иоанн Восторгов не только сам без усталости трудился на ниве Господней, он взрастил целое поколение миссионеров.

Итогом двадцатилетней миссионерской деятельности стало издание Полного собрания сочинений протоиерея Иоанна Восторгова в 5 томах (1913-1916гг.) «Читатель увидит, в каких условиях мне приходилось работать: мне приходилось говорить в разных городах Кавказа, Сибири, Китая, Кореи, Японии, Дальнего Востока, Камчатки, в путешествиях по России, во время Миссионерских курсов, в водовороте общественных настроений богатого тревожными событиями периода 1905-1910 г и т. д.» (Восторгов, 1995: 716).

В него вошли лучшие писательские труды сщмч. Иоанна Восторгова - проповеди, поучительные статьи, богословские труды, ранее частично напечатанные в таких журналах и газетах, как: «Церковные Ведомости», «Московские Церковные Ведомости», «Московские Ведомости», «Кавказ»,

«Церковность», «Русская Земля», «Вестик Грузинского Экзархата», «Епархиальные Ведомости» и многих других. Изначально о. Иоанн планировал издать все проповеди, которые были напечатаны в СМИ, но не случилось - Февральская революция 1917 г. разрушила планы.

Время, написания статьей совпало с миссионерскими поездками сщмч. Иоанна Восторгова по России, в которых он сталкивался с агитацией социалистов-революционеров, которая изначально была направлена на разрушение государственности, а затем и пропаганду атеизма.

Цикл из тринадцати статей-отчетов по внутренней и внешней миссии «ИЗ ПУТЕШЕСТВИЯ ПО СИБИРИ» (1909 г., 3-й том) раскрывает проблемы переселенцев в России, а посещение Кореи, Монголии, Китая, Японии обнажили духовные нужды внешней миссии.

Пятый том «Социализм при свете Христианства. Теория, практика и история социализма, критика его начал» заключает пятитомник Полного собрания сочинений прот. Ионна Восторгова. Кроме статей-проповедей, которые вошли в состав Полного собрания сочинений и были изданы при жизни сщмч. Иоанна Восторгова, следует отметить цикл художественных рассказов из жизни миссионеров, которые не были известны многочисленной публике и преимущественно печатались в христианском журнале «Церковность».

Издательская деятельность пастыря занимает видное место в его тудах, О. Иоанн Восторгов высоко ценил печатное слово в деле просвещения. «В широкие круги народа, - писал он, - проникает теперь печать - книги, журналы, особенно же листки и газеты. Великое благо - печать честная, трудовая, нравственная. Великое зло - печать лживая, натравливающая на зло, против религиозного, противоправительственного» (Восторгов, 1995: 115-116). Книгоиздательство «Верность», открытое прот. Иоанном на деньги благотворителей, издавало большую часть его статей, проповедей, художественных рассказов московского периода пастырского служения (Нетужилов, 2010).

Во время своего существования (1910-1917 гг.) в издательстве печатались газеты «Русская земля», «Вече», журналы

«Верность», «Церковность», православный детский журнал «Потешный», выходили в свет большими тиражами книги, листки и брошюры патриотического содержания, которые рассылались по православным храмам и приходам (Нетужилов, 2010).

ЛИТЕРАТУРА

Восторгов И. сщмч. 1995. Слава Божия. - ПСС. Т. 3: 115-116.

Восторгов И. сщмч. 1995. Пастырские курсы в Москве. - ПСС. Т. 4: 483.

Восторгов И. сщмч. 1995. Послесловие. - ПСС. Т. 5: 716.

ГАРФ. Ф. 9452. «Восторгов Иоанн Иоаннович, протоиерей». ОП. 1. Д. 1. «Личные документы Восторгова (1900-1916)».

ГАРФ. Ф. 9452. ОП. 1. Д. 2. «Наградные свидетельства, грамоты, адреса, пригласительные билеты и др. (1900-1916)».

ГАРФ. Ф. 9452. ОП. 1. Д. 3. «Послужные списки И. И. Восторгова».

ГАРФ. Ф. 9452. ОП. 1. Д. 11. «Проповеди Восторгова И.И. (рукописи, машинопись, печатный материал)».

ГАРФ. Ф. 9452. ОП. 1. Д. 13. «Проповеди прот. И. И. Восторгова».

ГАРФ. Ф. 9452. ОП. 1. Д. 17. Л. 8 «Иоанн Восторгов. Материалы о женских богословских курсах в Москве».

ГАРФ. Ф. 9452. ОП. 1. Д. 43. «Материалы IV Всероссийского съезда (1908)».

ГАРФ. Ф. 9452. ОП. 1. Д. 17.Л. 8 «Иоанн Восторгов. Материалы о женских богословских курсах в Москве».

Гумеров А. свящ. 2004. Правда веры и жизни. Житие и труды священномученика Иоанна Восторгова. М.: Сретенский монастырь. 366 с.

Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (2 февраля 2016 года) [Электронный ресурс]. - URL: http://www.patriarchia.ru.

Иоанн (Восторгов), православный святой. 2013. [Электронный ресурс]. - URL: https://zamos.ru.

Нетужилов К.Е. 2010. Формирование системы церковной периодической системы в России 19 - начала20 веков: историко-типологический анализ: Дис. д-ра фил. наук. СПб.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. 2008. [Электронный ресурс]. - URL: http://www.patriarchia.ru.

Павликова Л.Ф. 2000. Протоиерей Иоанн Иоаннович Восторгов. - Записки отдела рукописей. № 51: 309-311.

Патерик новоканонизированных святых: священномученик Петр (Зверев): священномученик Иоанн Восторгов. Альфа и омега. Ученые записки общества для распространения Священого Писания в России. Москва. 2003. С. 174-199.

Польский М. протопресв. 1994. Пастырь и паства. Прот. И. Восторгов. - Журнал Московской патриархии. № 4.

Польский М. протопресв. 1995. Прот. М. Польский. - В кн. Новые мученики

Российские. Москва.
РГБ. Ф. 039. Братство св. Петра-митрополита. Братство св. Петра-митрополита Московского: архивный фонд, 1872-1916.
Светозарский А. 1997. Отче наш, Иоанне, моли Бога за нас! - Памятники отечества: Иллюстрированный альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. № 37(1): 23.
Светозарский А. 1992. Пастырь добрый. Жизнеописание протоиерея Иоанна Восторгова. - Глаголы жизни. № 1(2): 37-38.
Струков А.В. 2010. Общественная деятельность протоиерея Иоанна Восторгова: Дис….канд. ист. наук: 07.00.02. М. 221 с.
ЦГА Москвы. Ф. 2261. - Канцелярия коммисара Временного правительства по гор. Москве». ОП. Д. 371 «О возможности ареста прот. И. И. Восторгова».

Получена / Received: 30.06.2017
Принята / Accepted: 24.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 877-886

Уход от мира или служение миру? К вопросу о миссионерском измерении исихазма

А.С. Максимов *священник*

Папский Григорианский университет
00187, Италия, г. Рим, ул. Палаццо делла Пилотта, д. 4
Pontifical Gregorian University
Piazza della Pilotta str., 4, Roma 00187 Italy
e-mail: alessiomaks@gmail.com

Ключевые слова: миссиология, миссия, миссионерство, исихазм, святость, монашество, свидетельство.
Key words: missiology, mission, missionary, hesychasm, holiness, monasticism, witness.
Резюме: Сотериологическая роль исихазма, фундаментального понятия восточной монашеской традиции, ни у кого не вызывает сомнения. Но можем ли мы говорить о миссионерской роли исихазма и молчальничества, если все его принципы кажутся противоречащими самому понятию «миссия»? В статье предпринимается попытка рассмотрения исихазма с точки зрения современной миссиологии, реальности многосложной и многоуровневой, в рамках которой сам концепт «миссия» претерпевает существенные изменения и не ограничивается своей традиционной историко-географической дефиницией, но отражает более глубокую богословскую реальность, где понятия «свидетельства» и «святости» приобретают первенствующее значение. Автор показывает, что путь духовного совершенствования монаха, путь обóжения, сам по себе имеет миссионерскую ценность, и что об аутентичной миссии монашества можно говорить, базируясь только на этом основании.
Abstract: No one doubts the soteriological role of Hesychasm, the fundamental concept of the Eastern monastic tradition. But can we talk about the missionary role of Hesychasm and silence, if all its principles seem to contradict the very concept of Mission? The article attempts to examine Hesychasm from the point of view of modern Missiology, a complex and multi-layered reality, within which the concept of Mission itself undergoes significant changes and is not limited to its traditional historical and geographical definition, but reflects a deeper theological reality, where the concepts of Witness and Holiness take precedence. The author shows that the path of spiritual development of a monk, the path of Theosis, in itself has missionary value, and that we can speak about the authentic mission of monasticism, based only on this basis.
[**Maksimov A.S.** *priest* Leaving the world or serving the world? To the question about the missionary dimension of hesychasm]

Когда мы говорим о православном миссионерстве, у многих, особенно на Западе, возникают вопросы. Мнение о том, что миссионерство не является особой характеристикой

Православной церкви, остается еще довольно устойчивым. В этом случае восточное монашество вообще относят к периферийной области миссионерского сознания. За исключением, впрочем, географических миссий, основная роль в которых принадлежала монашествующим, как, к примеру, миссии Русской Церкви XIX - нач. XX веков. Но наша скромная задача заключается не в том, чтобы показать эту роль. Более того, учитывая непреходящую важность последних, мы дерзаем утверждать, что миссионерская сущность монашества состоит не в географических миссиях. Наш основной тезис заключается в следующем: путь духовного совершенствования монаха, путь *обóжения*, сам по себе имеет миссионерскую ценность. И, следовательно, базируясь только на этом основании, можно говорить об аутентичной миссии монашества. Таким образом, речь пойдет не о миссиях как географических путешествиях, а о «духовной и антропологической миссии», «онтологической миссии» монашества, основанной на фундаментальном положении восточной духовности, а именно *исихазме*.

Несмотря на то, что тема исихазма далеко не новая для православного читателя, до сих пор не было предпринято какой-либо попытки научного и богословского рассмотрения исихазма именно с миссиологической точки зрения, т.е. попытки уместить объект исследования в научно-богословский контекст современной миссиологии, реальности многосложной и многоуровневой, в рамках которой сам концепт «миссия» претерпевает существенные изменения и не ограничивается своей традиционной историко-географической дефиницией, но отражает более глубокую богословскую реальность, где понятия «свидетельства» и «святости» приобретают первенствующее значение.

Слово «исихазм» (с греч.: *ἡσῦχία* - покой, спокойствие, тишина, мир) указывает одновременно как на онтологическое состояние аскета, так и на средство совершенного единения с Богом (1, с. 40). Сущность исихазма предельно точно выражена в знаменитом призвании Арсения Великого из *Apophtegmata Patrum*: «Арсений, бегай людей и пребывай в безмолвии - это корень безгрешия» (Guy, 1997: 29). В этом призвании содержится «краткая программа исихазма», который

традиционно рассматривается равнозначным жизни анахорета. Но в этом случае мы должны задаться правомочным вопросом: как возможно провозглашать миссионерское значение исихазма, если все его принципы находятся в прямом противоречии с самим пониманием миссии - бегство от мира вместо послания в мир (*идите, научите…*), уединение вместо нахождения в гуще событий и среди других (*все народы...*), молчание вместо слов спасения (*проповедуя Евангелие всей твари,* Мс 16: 15)? Рассмотрим внимательно эти так наз. «противоречия», чтобы в итоге прийти к нашему основному утверждению, озвученному в самом начале данной статьи.

Если мы остановимся кратко на самих основах христианской аскетики, которую некоторые называют «искусством искусств» (Игнатий Брянчанинов, 1993: 81), мы столкнемся с фундаментальным разграничением между аскетикой тела и аскетикой духа. В сознании Святых отцов телесная аскеза есть не что иное, как начальная фаза аутентичной монашеской жизни. Она есть необходимое условие духовной аскезы, которая имеет дело с «внутренним человеком». Если первая борется против грехов, вторая борется против внутренних страстей, т.е. с чуждыми помыслами и целью своей имеет «чистоту сердца» (греч. *κάθαρσις* - очищение, исцеление) (Cassiano, 2000: 65). Телесный аскетизм без аскетизма духа не приводит к духовному совершенству. Немногие монахи, говорит святой Иоанн Кассиан Римлянин (†435), достигают этого, оставшись на уровне внешнего, видимого воздержания (Cassiano, 2000: 146-158). Но в то же самое время, эти два типа аскетизма тесно связаны между собой. Подобная связь становится очевидной, если мы попробуем объяснить содержание внутренней аскезы. Что касается телесных упражнений (которые практикуют также и не христиане), то внутренняя аскеза, восприняв их, возносит на новый качественный евангельский уровень: от девственности телесной к чистоте сердца (ср. Мф 5: 8), от внешнего послушания к послушанию в ключе христологическом, *кенотическом* (ср. Флп 2: 7-8), от нищеты материальной, к нищете духа, к смирению (ср. Мф 5: 3), от молитвы словесной к молитве умной (ср. Мф 6: 6; 1Фес 5: 17), от воздержания в пище

к воздержанию в желаниях, от молчания внешнего к тишине внутренней. Кроме того, Отцы всегда ставят эффективность внутренней аскеты в зависимость от внешних условий, как, например, созерцательная молитва и девственность (1, с. 82-83). Поэтому исихастские практики обычно связаны с телесными подвигами и уединением, несмотря на то, что сами по себе они никогда не воспринимались как истинная и конечная цель аскезы. В этом отношении, рассматривая в аллегорическом смысле соотношение аскетизма телесного и духовного, мы можем представить их себе как два крыла одной птицы, благодаря которым она имеет способность летать. Таким образом, аутентичное христианское понятие аскетизма будет понятием прежде всего интегральным.

Обращаясь, наконец, к конечной цели аскезы, а именно «чистоте сердца», заметим, что в исихастской концепции сердце - это прежде всего духовный концепт, *locus spiritualis*, где разворачивается «невидимая война» против *λογισμοί* (мн. число от греч. *λογισμός* - мысль, намерение). Эта борьба требует особой бдительности, которая в аскетическом словаре выражается греческим словом *νῆψις*, т.е. «трезвость», «воздержание». «Антоний, бодрствуй над собой» (Guy, 1997: 20); в этом призыве содержится основная практика исихазма: «откровение помыслов», теснейшим образом связанное с духовной рассудительностью (различением духов) и духовным руководством.

В аскетической жизни, в этой «невидимой брани», существуют как друзья, так и враги, т.е. духи добрые и духи злые. Когда в исихастской традиции говорится о различении духов (*διάκρῐσις* - различение, распознавание), речь идет «не только о моральном различении между добром и злом, или о том, что есть доброго или злого в той или иной человеческой ипостаси [...] речь идет о различении между помыслами, которые входят в сознание, между теми, которые приходят от Бога и теми, которые, несмотря на то, что создают видимость добра и святости, приходят от дьявола» (Colombás, 1990: 248). Последняя фраза является фундаментальной для исихастской концепции и поэтому рассматривается как «наивысшее искусство» (ср. 1Кор 12: 10). Но, как для любого искусства,

необходимы долгая подготовка и настойчивость в изучении, также и для того, чтобы достигнуть *διάκρῐσις*, подчеркивает Житие Антония Великого (*Vita Antonii*), «потребны усильные молитвы и подвиги» (Athanasius, Antonius Abbas, 1995: 140). Как и любая аутентичная харизма служит не самоцелью, но есть дар Святого Духа всей Церкви (ср. 1Кор 12; Еф 4: 11-12), также и *διάκρῐσις* не только состояние само в себе и для самого себя, но средство, инструмент для достижения аскетической цели, т.е. духовного совершенствования также и за пределами индивидуальных духовных потребностей. Житие Антония связывает дар различения духов со способностью помогать другим: Антоний утешал тех, кто страдал от помыслов, и «учил как отражать их нашествие, описывая им ухищрения и слабости демонов, мучающих их» (Athanasius, Antonius Abbas, 1995: 211). В этих трех словах - утешать, учить, описывать (объяснять) - мы находим фундаментальную программу духовного руководства и ее основную характеристику: дар провидения, прозорливости, греч. *cardiognosis* (от двух греч. слов: *καρδία* - сердце, *γνῶσις* - знание, понятие), т.е. что принято традиционно называть «сердцеведением».

Независимо от формы монашеской жизни, общежительной или отшельнической, способность (в онтологическом смысле этого слова) духовного руководства могла быть лишь результатом, в свою очередь, долгой аскетической практики под таким же долгим и строгим духовным руководством. Таким образом, духовничество должно быть рассмотрено с двух точек зрения: объективной и субъективной. С объективной точки зрения - это необходимое средство для духовного совершенствования, с точки же зрения субъективной - дар Святого Духа для других. Духовное руководство необходимо для тех, кто не достигли еще способности различения духов и имеют нужду в обличении своей совести для борьбы с *λογισμοί* (помыслами).

Если мы рассмотрим духовное руководство с субъективной точки зрения, оно отражает состояние аскета, приобретшего духовное совершенство и достигшего цели духовной жизни, а именно *κάθαρσις*, или, используя героический язык, победившего в духовной борьбе и поэтому ставшего

способным указывать и другим правильное направление его достижения. Плоды этой победы, т.е. добродетели, не что иное, как дары Святого Духа, добродетели не только провозглашенные и желаемые, но онтологически проживаемые и осуществленные. В патристической традиции аскет, приобретший духовные дары, становиться истинным духоносцем (от греч. *πνευματέμφορος* - полный духа), духовным человеком (греч. *πνευμᾰτικός* - духовный), просвещенным и *обоженным*. Но это так наз. «царское» состояние в то же самое время и состояние *кенотическое* (ср. Флп 2: 5-9). Только благодаря смирению, аскет не может уже подвергаться нашествию искушений и страстей и становится неуязвимым для вражеских атак. Подобное состояние, которое в патристической литературе называется «непадательным» (Иоанн Златоуст, 1898: 385) и которое самым простым образом выражается в слове «святой», открывает двери истинному и аутентичному харизматическому апостолату монашества и миссионерской роли духовничества как такового.

Именно теперь, осуществив краткий синтес восточного аскетизма, мы можем вернуться к нашим основаниям исихазма, рассматривая их с учетом всего вышесказанного, и пробуя ответить на наш главный вопрос: существует или нет какая-либо миссионерская ценность исихазма? И если да, то как богословски она может быть определена и охарактеризована?

Как мы видели, для Отцов аскеза, прежде всего, духовное понятие, поэтому и наша рефлексия должна двигаться именно в этом направлении, а именно интерпретировать основания исихазма с точки зрения «внутреннего человека». При таком подходе бегство от мира становится не отрицанием космоса (*κόσμος*) в его физическом значении, но удалением от космоса, понятого в категориях моральных и богословских, как мира греха и всего того, что ставит препятствия, согласно Священному Писанию (ср. 1Ин 2: 15-17; 5: 19), памяти Божией и жизни в Боге. Святой Василий Великий пишет, что подобный отказ от «мира» является принципиальной характеристикой каждого христианина, также и того, кто продолжает жить в миру, а не только монахов (см. Письмо 18 в: PG 32: 282). И в случае избрания тишины и уединения, отказ от человеческого

общения - это бегство не от людей, а от ненужных слов, от болтливости и рассеяния ума, для того чтобы иметь возможность слышать Бога. Это как раз то самое уединение сердца, о котором мы говорили выше. Тема безмолвия и уединения, в рамках современной философской и социологической рефлексии, неизбежно приводит нас к многогранному понятию «коммуникации», которое не ограничивается категориями вербального общения. Более того, глубинному (более глубокому) общению слова, оказывается, вовсе не нужны. В контексте нашей рефлексии о духовном руководстве это последнее утверждение находит свое полное оправдание в дискурсе о «сердцеведении». Ярким примером здесь может быть назван Аполлоний Гермопольский, о котором в «Жизни пустынных отцов» рассказывает пресвитер Руфин, сравнивая его с пророком и апостолом. Несмотря на хранение безмолвия и отшельничество, коммуникация Аполлиона была настолько совершенной, что не только монахи постоянно приходили к нему за духовным советом, но даже язычники близлежащих селений, благодаря его духовному влиянию, обратились «в веру Господа и Спасителя нашего» (Rufino di Concordia, 1991: 83-92). В этом случае мы можем только сказать, что бегство от мира превратилось в служение миру, безмолвие в слово благодати, уединение в совершенную сопричастность Богу и людям. «Не думайте, - пишет авва Аммон, - что праведники, пребывая среди людей, достигали праведности [в мирской суете]. Нет, но, подвизаясь прежде во многом безмолвии, они обретали Божественную силу, вселяющуюся в них, и [лишь тогда] Бог посылал их, [уже] обретших добродетели, в среду людей для назидания человеков и исцеления болезней их. Ибо [эти праведники] были врачами душ и могли исцелять человеческие недуги. В силу такой нужды были они разлучены с безмолвием и посланы к людям. Однако [Бог] послал их [лишь] тогда, когда были исцелены их собственные болезни» (Аммон, 1997: 263).

Подобную превосходную в высшей степени миссию мы находим в русском исихазме, о котором можно говорить бесконечно. Здесь и Нил Сорский, и Паисий Величковский, и Оптина пустынь… Мы кратко остановимся здесь лишь на

примере преподобного старца Серафима Саровского (†1833), святого, известного и почитаемого не только на православном востоке, но и в западном христианстве.

В мистическом опыте прп. Серафима хотелось бы указать на очень важный для нашей рефлексии аспект, а именно на теснейшее единство исихазма и миссионерства. «Стяжи дух мирен и тысячи спасутся вокруг тебя». Нигде более ярко, включая всю духовную литературу, эта связь исихазма с миссионерством не выражена так глубоко и, в то же время, так ясно и недвусмысленно. Слова Патриарха Кирилла, сказанные в Дивеевском монастыре, у мощей преподобного, подчеркивают это: «Мы в таком множестве собираемся у его мощей - мощей простого старца, который всю свою жизнь провел в монастырях, в пустынях, который не выходил в свет, который не публиковал статей в газетах, который не вступал ни в какие диалоги и распри с внешним обществом, который никому никогда ничего не доказывал. Но сегодня весь мир около него: и люди глубоко верующие, церковные, и те, кто только приближается к храму Божиему, и высокопоставленные люди, имеющие власть, деньги и силу, и простые люди, в том числе убогие, нищие, инвалиды; и люди образованные, и совсем простые. Мы все здесь, потому что чувствуем силу, исходящую от этих дивных нетленных останков святого преподобного Серафима. …Преподобный Серафим являет нам дивный, яркий, неотразимый, несокрушимый, неопровержимый пример того, как внутренняя, духовная жизнь человека влияет на окружающий мир. *Будь мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся*» (Кирилл, патриарх Московский и всея Руси, 2012.).

Другой важный момент в жизни старца Серафима - это призвание его к духовному руководству над другими. И. Кологривов пишет: «25 ноября 1825 г. ему вновь явилась Божия Матерь и прямо повелела ему выйти из затвора, чтобы нести утешение и помощь ближним; следуя этому повелению, Серафим совершенно прекратил затвор, продолжавшийся 15 лет, и широко открыл двери тысячам и тысячам страждущих людей, приняв на себя новый крест - быть их духовным отцом и руководителем. Так начался четвертый и последний этап его жизни - период действенного служения ближним, период

старчества - он стал “Старцем Серафимом”» (Иоанн (Кологривов), 1961: 392).

В этих немногих словах проявляются два фундаментальных положения, о которых мы говорили в самом начале наших размышлений. Первое заключается в том, что служению старчества обязательно предшествует долгая аскетическая подготовка, второе положение показывает, что никто из монахов не принимает служения духовного руководства по своей собственной воле. «Я сделался всем для всех, чтобы спасти хотя бы некоторых» (1Кор 9: 22). Эти слова Апостола Павла самым ярким образом иллюстрируют жизнь и апостольское служение Серафима Саровского, которое, возможно, никем не было выражено так точно, как это сделал В.В. Розанов: «Ни один еще святой Русской земли - писал он, - так не повторил, но без преднамерения, неумышленно, великих фигур, на которых, собственно, как мост на своих сваях, утверждалось христианство» (Розанов, 1911: 31-32).

Заканчивая наши размышления, теперь уже с полным на то правом мы можем повторить основной тезис данной рефлексии: путь духовного совершенствования монаха, путь *обóжения* имеет уже в самом себе миссионерскую и апостольскую ценность. И здесь открывается, на наш взгляд, самое интересное. По слову св. Серафима, духовное совершенствование, т.е. *обóжение*, стяжание Святого Духа, является целью жизни каждого христианина, независимо от его монашеского или мирянского состояния (см. Беседу с Мотовиловым). Но если мы вспомним о том, что каждый христианин является миссионером уже в силу факта своего крещения и принадлежности к Телу Христову (см. Концепцию миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, 2.3), путь христианского совершенства, таким образом, становится онтологической базой каждого миссионера, независимо от того, монах он или мирянин. Миссионер, прежде всего, это *theologus cordis*. Миссионер тот, кто молится. Миссионер - это святой, человек *πνευματέμφορος*.

«Молчание (“исихия”) - замечает Иоанн Павел II, - является неотъемлемой характеристикой духовности восточного монашества ... Мы должны признаться, что всем нам

необходимо это молчание, наполненное высшим присутствием ...Все, верующие и не верующие, имеют нужду учиться молчанию, которое дает Богу возможность говорить, когда и как Он хочет, а нам понимать то, что Он говорит» (Giovanni Paolo II, 1995).

ЛИТЕРАТУРА

Špidlik T. 2007. Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano. Roma, Lipa. 360 p.

Guy J-C. 1997. I padri del deserto, così dissero, così vissero. Milano. 300 p.

Игнатий Брянчанинов, свт. 1993. Аскетические опыты. В 4 т. Т. 1. М.: Издательство «Правило веры». 570 с.

Cassiano G. 2000. Conferenze ai monaci. 2 voll. Roma, Vol. 1.

Colombás G. 1990. Il monachesimo delle origini. 2 voll. Vol. 2. Milano,

Athanasius S., Antonius Abbas S. 1995. Vita di Antonio / Atanasio di Alessandria. Detti; Lettere. Milano: Paoline. 303 p

Иоанн Златоуст, свт. 1898. Творения святаго отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе. 12 томов. Спб., 1895-1906. Т. 4: В двух книгах. СПб. Кн. 1: VIII, 456 с.; 1 л. Портр; Кн. 2: [4], 457-926 с.

Rufino di Concordia. 1991. Storia di monaci: traduzione, introduzione e note a cura di Giulio TrettelRoma: Città Nuova. 224 p.

Аммон, прп. 1997. Послание первое. О безмолвии. - Богословские труды. № 33: 258-312.

Кирилл, патриарх Московский и всея Руси. 2012. Проповедь в Серафимо-Дивеевском монастыре, 1 августа 2012.

Иоанн (Кологривов), иером. 1961. Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом. 413, [6] с.

Розанов В.В. 1911. Темный лик христианства. СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина. XVI, 285 с.

Giovanni Paolo II. 1995. Orientale lumen.

Получена / Received: 09.10.2018
Принята / Accepted: 30.10.2018

«За други своя». Этико-христианский анализ проблем и практики трансплантологии

Г.Л. Муравник

Свято-Филаретовский православно-христианский институт
105062, г. Москва, ул. Покровка, д. 29, стр. 2
St Philaret`s Christian Orthodox Institute
Pokrovka str., 29, building 2, Moscow 105062 Russia
e-mail: info@sfi.ru

Ключевые слова: трансплантология, донорство, детское посмертное донорство, аллотрансплантация, ксенотрансплантация, презумпция согласия, испрошенное согласие, смерть мозга, дарение органов.
Key words: transplantology, donation, child posthumous donation, allotransplantation, xenotransplantation, presumption of consent, requested consent, brain death, donation of organs.
Резюме: В статье рассматривается история трансплантологии, а также многообразные проблемы - этические, коммерческие и пр., порождаемые быстрым развитием этой области медицины в России и мире. Делается анализ правового регулирования прижизненного и посмертного забора донорских органов в связи с принятием нового закона о трансплантации органов в России, в особенности - детского посмертного донорства, впервые законодательно разрешенного в нашей стране. Анализируется отношение ряда христианских конфессий к трансплантации и донорству, в том числе - позиция Русской Православной Церкви и ее представителей. Делается вывод о том, что не продажа, не обмен, а безвозмездное дарение органов для пересадки ради спасения другой жизни можно признать не только формой жертвенности, но и высочайшим Даром. Это есть действенное проявление любви к ближнему, которую заповедал нам Христос: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15: 13).
Abstract: The article deals with the history of transplantology, as well as diverse problems - ethical, commercial, etc., generated by the rapid development of this area of medicine in Russia and the world. An analysis is made of the legal regulation of the in vivo and posthumous collection of donor organs in connection with the adoption of a new law on organ transplantation in Russia, in particular, child posthumous donation, which was legally permitted in our country for the first time. The attitude of a number of Christian denominations to transplantation and donation is analyzed, including the position of the Russian Orthodox Church and its representatives. It is concluded that not a sale, not an exchange, but the donation of organs for transplantation in order to save another life can be recognized not only as a form of sacrifice, but also as the highest Gift. This is an effective manifestation of love for the neighbor, which Christ commanded us: “There is no more that love, as if someone would lay down his soul for his friends” (John 15: 13).
[Muravnik G.L. Ethical and Christian analysis of transplantology’s problems and practices**]**

Трансплантология - сравнительно молодая область медицины, ей всего сто пятьдесят лет. Годом ее рождения можно считать 1865, когда была опубликована диссертация Пауля Берта «О трансплантации тканей у животных». Однако удивительный рассказ о первой успешной пересадке органа от одного человека другому мы встречаем в житии святых целителей Космы и Дамиана, живших в III-IV веках. Надо отметить, что братья были профессиональными врачами, получившими медицинское образование в Сирии. В своем родном городе Эгее (сейчас г. Вергина, Греция) они открыли больницу, где занимались врачебной практикой и даже проводили хирургические операции. Они, как свидетельствует житие, и заменили изъязвленную ногу одного больного (в более поздних рассказах он назван диаконом Юстинианом), которому не помогали другие методы лечения, здоровой ногой, взятой у только что умершего мавра (эфиопа). Интересно, что трансплантация была проведена не под наркозом, которого в те времена не существовало, а во сне.

Вот этот фрагмент жития Космы и Дамиана Асийских (память 14 ноября): *«Один человек страдал заболеванием ноги. Лекарства не помогали. Однажды во сне ему явились оба святых. С собой у них были хирургические инструмента и мазь. Один спросил другого: „Где нам взять ногу, чтобы заменить эту?“ Тот отвечал: „Сегодня будут хоронить чёрного мавра со здоровой ногой“. Первый сказал: „Принеси её“. Он отрезал ногу мавра, приставил её к ноге больного и обильно наложил мазь. А больную ногу положили мавру в гроб. Когда пациент проснулся, боли как не бывало. Он повсюду рассказывал, что с ним произошло. Люди сбежались к гробу мавра и увидели отрезанную ногу. Они радовались свершившемуся чуду и с жаром благодарили Бога и святых Косму и Дамиана»* Неудивительно, что Косма и Дамиан Асийские считаются покровители не просто врачей, а именно хирургов.

Развитие трансплантологии породило немало сложных этических вопросов. Поэтому трансплантология попадает в фокус биоэтики - науки, которая, «исходя из описания научных, биологических и медицинских данных, рационально исследует допустимость воздействия человека на человека» (Сгречча, Тамбоне, 2002).

В биоэтике существует такое понятие как уязвимость. Она проявляется в виде отклонений в здоровье, а также в смертности, присущей всему живому, и человек - не исключение. Отсюда возникает центральная задача медицины - поиск путей для преодоления человеческой уязвимости. Медицина стремительно расширяет свои возможности, решая эту основную задачу - исцеление страждущего, помощь в преодолении скорбей плоти. И трансплантология, будучи одним из методов достижения этой цели, стала наиболее быстро развивающейся областью современной медицины. Ведь пересадка жизненно важного органа порой является единственным эффективным средством лечения в терминальной стадии болезни, позволяя оказывать помощь тем, кто обречен на инвалидность, сокращение жизни или смерть.

Попытки пересаживать органы человека предпринимались с 30-х годов XX века. В апреле 1933 года херсонский хирург Юрий Вороной (1895-1961) впервые пересадил человеку кадаверную (т. е. взятую от трупа) почку, которая включилась в кровообращение и начала функционировать.

Однако событие, открывшее новую страницу в трансплантологии, произошло 3 декабря 1967. Оно и породило так называемую «трансплантационную эйфорию». В этот день в одной из клиник Кейптауна (ЮАР) Кристиан Барнард (1922-2001) впервые в мире провел успешную пересадку сердца от человека человеку. Сердце погибшей в автокатастрофе 25-летней девушки он пересадил 54-летнему Луису Вашканскому, который страдал неизлечимым сердечным заболеванием и был обречен. Длившаяся пять часов операция, в которой участвовала бригада более чем из тридцати хирургов, прошла успешно. Однако пациент скончался через 18 дней от пневмонии, возникшей из-за ослабления иммунитета, вызванного приемом необходимых лекарственных препаратов. Второй пациент К.Барнарда, Филипп Блаиберг, прожил девятнадцать месяцев, однако и он умер. Причиной стало иммунное отторжение пересаженного сердца. В 1971 году К.Бернард пересадил сердце Дирку ван Зылу, который прожил после операции 24 года и тем самым поставил своеобразный рекорд среди реципиентов. Это

стало блестящим началом. Во всем мире резко увеличилось число врачей, бравшихся за столь рискованные операции по трансплантации сердца и других органов. Мировой рекорд по продолжительности жизни с пересаженным сердцем принадлежит Тони Хьюзману, который прожил после трансплантации 31 год и умер в 2009 от меланомы.

К настоящему времени трансплантологи добились значительных успехов. Так при пересадке сердца в первый год выживают до 90% реципиентов, 60% живут около 5 лет, 40% - более десяти лет. Какими бы скромными ни казались эти цифры - это подаренные годы жизни, которая оборвалась бы, не приди на помощь трансплантология.

За последние десятилетия трансплантация стала почти рутинной операцией, если учесть постоянно возрастающее число людей, которым пересадили тот или иной орган. Например, в США ежегодно производят около 2000 операций по пересадке сердца, 4000 - печени и 10000 - почки. В России картина выглядит значительно скромнее: ежегодно проводится 4-5 трансплантаций сердца, 5-10 трансплантаций печени и 500-800 трансплантаций почек. Однако всем этим людям возвращена не просто жизнь, но возможность вести достойную, полноценную жизнь в течение многих лет. И даже заниматься спортом. В 1978 году в Портсмуте (Англия) прошли Первые летние Всемирные трансплантационные игры под эгидой Всемирной федерации трансплантационных игр (WTGF). В них приняли участие 99 спортсменов с пересаженными органами из Англии, Франции, Германии, Греции, Мексики и США. В дальнейшем игры стали проводиться регулярно один раз в два года, а число участников-реципиентов, болельщиков, стран-участниц и разнообразие спортивных дисциплин постоянно возрастет. В 2017 году участниками таких Игр впервые стали три российских спортсмена. С 2001 года Всемирная федерация трансплантационных игр начала проводить спортивные соревнования для детей-реципиентов по слалому. О спортивных достижениях людей с пересаженными органами говорит, например, такой факт: канадский участник с донорским сердцем пробежал 100-метровую дистанцию с результатом, близким к мировому рекорду.

Словом, люди с пересаженными органами учатся, работают, путешествуют, создают семьи, женщины рожают здоровых детей. Своего рода «рекорд» принадлежит американке, которая с пересаженной почкой стала мамой пятерых детей.

В зависимости от источника органа, различают следующие виды трансплантации:

- Аутотрансплантация - пересадка органов и тканей в пределах одного организма;
- Изотрансплантация - пересадка органов и тканей, взятых от генетически идентичных организмов (монозиготных близнецов);
- Аллотрансплантация - пересадка органов и тканей между организмами одного вида;
- Ксенотрансплантация - пересадка органов и тканей между организмами разных видов.

Наиболее распространенной по понятным причинам является аллотрансплантация. Однако дефицит донорских органов, в особенности непарных, которые могут быть забраны лишь посмертно, приводит к поиску других источников. Решить эту проблему могла бы ксенотрансплантация, или пересадка человеку органов, взятых от животных. В качестве основного претендента на эту роль рассматриваются либо свиньи, либо человекообразные обезьяны. Что касается последних, наиболее близких человеку в генетическом отношении, то, как правило, речь идет о видах, внесенных в Красную Книгу, численность которых в природе невелика. Они строго охраняются законом, а содержание и разведение их в неволе достаточно трудоемко и дорого. Поэтому надежды трансплантологов связаны во свиньей - наиболее дешевым и простым в разведении видом. Помимо экономических преимуществ, данный вид обладает рядом особенностей, делающих его предпочтительным претендентом на эту роль: близкое по размерам и морфологии сердце (так сердце взрослой свиньи весит 30 г., сердце человека - 300 г.) и другие органы, а также биохимические характеристики. Однако возникает ряд проблем, одна из которых - иммунный конфликт, который не преодолевается даже при очень сильной иммуносупрессии. Возникает быстрая реакция отторжения

пересаженного ксеноограна, приводящая к гибели реципиента.

Для преодоления острого иммунного конфликта ведутся работы по созданию генетически модифицированных свиней с введенными в их геном генами иммуноглобулинов человека. Такая порода уже выведена учеными Нанкинского медицинского университета (Китай). Другой подход - это отключение (нокаут) гена, ответственного за синтез фермента, вызывающего реакцию отторжения. Такая линия свиней с неработающим геном тоже создана. Помимо этого ведутся эксперименты по изменению генома свиньи таким образом, чтобы ее клетки начали синтезировать на своей поверхности гликопротеин человека. Орган, взятый от таких модифицированных животных, уже не будет воспринимались иммунной системой человека как чужой, что позволит избежать его отторжения. Словом, генные инженеры ищут способы для снижения риска отторжения ксеноорганов, взятых от свиньи.

Но существует и другая опасность, которую несут органы свиней - наличие в их геноме ретровирусов, содержащихся в латентном состоянии. Ретровирусы - это семейство РНК содержащих вирусов (Retroviridae), заражающих позвоночных животных и человека. Наиболее известный из них - вирус иммунодефицита человека (ВИЧ). Ретровитусы могут длительное время сохраняться в клетках в латентном состоянии, никак себя не проявляя. Они способны вызывать опасные для человека заболевания, такие как саркома, лейкемия, СПИД и многие другие. Эти вирусы, неактивные в организме вида-хозяина, могут совершенно иначе повести себя после пересадки ксеноограна человеку, в ином генетическом окружении. Причиной каких болезней они станут - неизвестно. Ясно лишь, что риск такого инфицирования весьма высок. Однако и в этом направлении ведутся активные работы. Так в 2015 году ученые Гарвардской Медицинской Школы (Бостон, США) модифицировали у эмбрионов свиней 62 гена, являющихся эндогенными вирусами. Свиней этой линии можно использовать для выращивания органов, необходимых для трансплантации человеку.

В настоящее время человеку пересаживают следующие свиные органы: сердечные клапаны, островки Лангерганса из

поджелудочной железы, печень, сухожилия, хрящи, а также специально обработанную кожу. В 2011 году Лео Бокерия, директор НЦ Сердечно-сосудистой хирургии им. Бакулева (Москва) впервые в мире пересадил 25-летней девушке, страдавшей тяжелым врожденным пороком сердца, митральный клапан свиного сердца.

Помимо медицинских проблем ксенотрансплантации, существуют еще и этико-религиозные проблемы. В ряде религиозных традиций (иудаизм, ислам) свинья как биологический вид считается нечистым животным, поэтому она не используется не только для жертвоприношений, но и употребление ее мяса в пищу не допускается. Понятно, что использование органов такого животного для пересадки человеку по религиозным соображениям или просто предубеждениям будет неприемлемо. Кроме этого существует понятие «психологическое отторжение». Перед человеком в трудной ситуации может встать вопрос: согласиться на трансплантацию и жить далее с сердцем свиньи или уйти из жизни со своим, пусть больным, но человеческим сердцем. Что предпочесть в этом случае? Непростой вопрос, трудный выбор.

Итак, в настоящее время ксенотрансплантация, по означенным выше причинам, не может считаться «панацеей» в преодолении острого дефицита донорских органов.

Но и аллотрансплантация сопряжена с рядом биоэтических проблем. Одна из них - коммерциализация. Следует признать, что трансплантология - наиболее дорогая область медицинской помощи. И хотя торговля органами для пересадки запрещена рядом международных правовых документов, например, Конвенцией о защите прав и достоинства человека, принятой Советом Европы в 1997 году, стоимость операций высока. В РФ донорский орган предоставляется больному бесплатно, однако при этом приходится оплачивать все медицинские издержки, которые составляют сумму от 30 до 100 тысяч долларов. Это делает трансплантологию трудно доступной для людей с низкими доходами.

Другая острая проблема - правовое регулирование прижизненного и посмертного забора донорских органов.

Источники донорских органов - это живой донор, труп, эмбрион (фетальные ткани). Условием прижизненного донорства является личное согласие донора или его представителя, а также заключение врачебного консилиума, что здоровью донора не будет нанесен существенный вред. Однако не все органы можно получить от живого донора. Поэтому альтернативным источником становятся кадаверные органы, имеющее неоспоримые преимущества: возможность получить непарный орган, исключение риска для здоровья донора.

Другая сложная проблема - правовое регулирование при заборе органов у трупа. Существует две модели волеизъявления при изъятии органов у трупа:

а) модель испрошенного согласия (американско-канадская), закрепляющая наличие прижизненного волеизъявления лица на изъятие органов после его смерти;

б) Модель презумпции согласия (французская), предусматривающая необходимость заявления лица (при жизни) либо его родственников (после смерти) о несогласии на изъятие органов после смерти. Эта модель действует в России.

1 января 2016 года в РФ вступил в действие новый Закон «О донорстве органов, частей органов человека и их трансплантации». Его принятию предшествовала острая дискуссия, которая касалась принципа презумпции согласия, имевшая немало противников. В принятом Законе статья 15 предоставляет возможность гражданам при жизни отказаться от посмертного донорства: «Совершеннолетние дееспособные граждане при жизни могут выразить свое волеизъявление о согласии или несогласии на изъятие после смерти их органов для трансплантации потенциальному реципиенту в письменной форме, заверенной руководителем медицинской организации либо нотариально». Статья 16 предоставляет право отказаться от посмертного донорства в устной форме: «Волеизъявление совершеннолетнего дееспособного гражданина о несогласии на изъятие после его смерти органов для трансплантации, выраженное им при жизни в устной форме медицинским работникам медицинской организации в присутствии свидетелей...» Право на отказ предоставляется также родственникам умершего - супругам, детям, родителям и т.д.,

которые могут «в течение 2 часов после сообщения им медицинской организацией о констатации смерти заявить о своем несогласии на изъятие органов из тела умершего в устной форме, в том числе по телефону при условии автоматической записи телефонного разговора, либо в письменной форме, заверенной руководителем медицинской организации либо нотариально. В этом случае изъятие органов из тела умершего не допускается» (статья 19).

Таким образом, Закон позволяет избежать автоматического превращения каждого умершего человека в потенциального донора органов, которого сделали таковым «по умолчанию». В дополнение к этому 1 декабря 2107 года Минздрав России разработал законопроект о создании регистра доноров и электронной базы по отказам от донорства при жизни. Это решение должно упорядочить систему донорства в России. Сергей Готье, директор Института трансплантологии в Москве, так прокомментировал решение Минздрава: «Это нужно, чтобы не терять донорских возможностей, чтобы каждый умерший был зарегистрирован и исследован с точки зрения возможности использования его органов в качестве донорских». В одном из интервью он сказал: «Мы все - либо доноры, либо пациенты». В этих словах - тот весомый аргумент, который позволит изменить существующее в России негативное общественное мнение о донорстве. По данным «Левада-центра» на сентябрь 2014 года, лишь 21% опрошенных были согласны посмертно отдать свои органы, 41% выступил против донорства, 38% не определили свою позицию (Левада-центр, 2014).

При заборе органов у трупа встает еще одна непростая проблема - точное определение момента смерти человека. Этот момент устанавливается специальной инструкцией, утвержденной приказом Минздрава от 4.03.2003 № 73. Биологическая смерть человека констатируется на основании диагноза «смерть мозга». Критериями смерти мозга являются: полное и необратимое прекращение всех функций головного мозга при работающем сердце и искусственной вентиляции легких. Диагноз «смерть мозга» устанавливается комиссией врачей медицинского учреждения, где находится больной, в следующем составе: реаниматолог, невролог, специалисты по

дополнительным методам исследования. Все члены комиссии должны иметь опыт работы не менее 5 лет. Кроме того, в комиссию не могут включаться трансплантологи.

Особенно острая дискуссия при подготовке нового Закона была связана с этическими аспектами детского посмертного донорства, которое исключалось предыдущим Законом «О трансплантации органов и (или) тканей человека» (1992). Однако дети нередко также нуждаются в донорских органах, но пересаживать им органы, взятые от взрослых доноров, невозможно. Родителям таких детей приходилось искать возможности для трансплантации в зарубежных клиниках, что делало операции малодоступными из-за их высокой стоимости.

Однако в странах, где детское посмертное донорство было разрешено, удавалось спасти многие детские жизни. Показательна в этом отношении история, получившая широкую известность. В сентябре 1994 года семья Грин из США приехала на каникулы в Италию. Во время поездки на их машину напали грабители, приняв их за ювелиров. Они открыли огонь, в результате чего 7-летний Николас Грин получил ранение в голову и впал в кому. Через три дня ему был поставлен диагноз «смерть мозга». Реджи и Мэгги Грин предложили использовать органы их сына для трансплантации другим детям. Сердце Николаса было пересажено Андреа Монджаро, который умирал от врождённого порока сердца (сердце Николаса билось в груди Андреа Монджардо до 2017 года). Помимо сердца, у Николаса были взяты обе почки, печень, роговица и поджелудочная железа. Его органы спасли жизнь семерым детям. Одной из спасенных была 19-летняя девушка находившаяся в коме. После пересадки печени она выздоровела и родила сына, которому дала имя своего спасителя. После благородного поступка супругов Грин донорство в Италии увеличилось более чем втрое, что сохранило жизнь многим людям, в том числе и детям. «Страна, занимавшая одно из последних мест в Европе по донорству органов, за короткое время взлетела почти на вершину таблицы. Ни в одной другой стране число донорских пожертвований не увеличивалось в три раза», - сказал Реджи Грин. Этот эффект был назван «Эффектом Николаса». Однако в России детское посмертное донорство по-прежнему

запрещалось действовавшим в те годы Законом. Закон 2016 года радикально изменил эту ситуацию, несмотря на немалое количество противников.

Вот как формулирует Закон эту новую для России форму донорства. В статье 18 «Информированное испрошенное согласие одного из родителей умершего несовершеннолетнего или лица, признанного в установленном законом порядке недееспособным, на изъятие органов для трансплантации потенциальному реципиенту» подробно регламентировано, как будет испрашиваться информированное согласие на изъятие органов у детей, а также в каких случаях изъятие недопустимо: «В случае невозможности связаться с родителями умершего несовершеннолетнего или лица, признанного в установленном законом порядке недееспособным, и испросить у одного из них согласие на изъятие органов для трансплантации, а также в случае, если умерший несовершеннолетний из числа детей-сирот или детей, оставшихся без попечения родителей, а у умершего лица, признанного в установленном законом порядке недееспособным, нет родителей, изъятие органов для трансплантации не допускается».

Таким образом данные положения Закона, с одной стороны, позволяют использовать органы умерших несовершеннолетних для спасения жизни других детей, но, вместе с тем, ставят заслон действиям, которые вызывали общественные опасения. Это: «черный рынок» органов умерших детей, риск похищения детей с целью изъятия у них органов, использование детей-сирот и детей из социально неблагополучных семей как источника донорских органов и пр. Эти фобии и учел принятый Закон.

9 июля 2014 Комитет Министров Совета Европы принял «Конвенцию Совета Европы по борьбе с торговлей человеческими органами» («Council of Europe Convention against Trafficking in Human Organs»). Страны, ратифицировавшие Конвенцию, обязаны ввести жесткий запрет на торговлю человеческими органами, предназначенными для трансплантации. Конвенция поможет пресечь деятельность преступных группировок, занимавшихся трансплантационным бизнесом. По данным организации Organs Watch, количество

«нелегальных» операций по трансплантации достигает 15 до 20 тысяч ежегодно. Существует даже понятие «трансплантационный туризм», когда обеспеченные пациенты получают необходимый орган в клиниках таких стран как Филиппины, Пакистан, Индия. С введением Конвенции трансплантационный бизнес становится противозаконным. Россия принимала активное участие в разработке Конвенции, а ряд ее положений был использован при разработке нового федерального Закона.

Однако усилия трансплантологов наталкиваются на острый дефицит донорских, в особенности кадаверных органов, который в России составляет 75% от всех трансплантируемых органов. Это приводит к тому, что значительная часть больных, внесенных в лист ожидания, умирает, не дождавшись своей очереди. Даже презумпция согласия не меняет ситуацию в лучшую сторону. О массовом сознании по-прежнему превалирует мнение о том, что забор органов человека после его смерти - это оскорбление памяти умершего, осквернение тела, превращение его в «хранилище запчастей».

Каков же христианский взгляд на проблемы трансплантации. Автору приходилось читать, что в некоторых католических соборах висит такое обращение к прихожанам: «Не берите свои органы на небеса. Там они вам не пригодятся». «Дарение своих органов медицине - это тоже дело любви к ближнему. Католическая Церковь призывает верующих завещать свои органы после смерти больницам для трансплантации. Потому что так человек дает жизнь другим людям. Однако на это должно быть личное согласие каждого человека», - это заявление сделал отец Доминик Шимански, викарий католического прихода Рождества Божьей Матери в Гомеле. Таким образом позиция Римско-Католической Церкви выражена предельно ясно.

Аналогично отношение Англиканской Церкви, которая в лице одного из епископов, Карлайла Джеймса Ньюкама, предложила признать донорство органов долгом христианина: «Под "пожертвованием" обычно понимается время, деньги или подарки. Но это в равной мере относится и к крови, которая течет в наших венах, и к органам нашего тела».

Позиция Русской Православной Церкви сформулирована в Основах социальной концепции (2000), в главе XII.7: «Церковь считает, что органы человека не могут рассматриваться как объект купли и продажи. Пересадка органов от живого донора может основываться только на добровольном самопожертвовании ради спасения жизни другого человека. В этом случае согласие на эксплантацию (изъятие органа) становится проявлением любви и сострадания. Однако потенциальный донор должен быть полностью информирован о возможных последствиях эксплантации органа для его здоровья. Морально недопустима эксплантация, прямо угрожающая жизни донора. <...> Неприемлемо сокращение жизни одного человека, в том числе через отказ от жизнеподдерживающих процедур, с целью продления жизни другого». Эта точка зрения и нашла свое правовое закрепление в Законе 2016 года. Единственное, в чем РПЦ не поддержала новый Закон, это презумпция согласия: «Так называемую презумпцию согласия потенциального донора на изъятие органов и тканей его тела, закрепленную в законодательстве ряда стран, Церковь считает недопустимым нарушением свободы человека», - записано в этом документе. И все же в целом РПЦ поддерживает донорство: «Посмертное донорство органов и тканей может стать проявлением любви, простирающейся и по ту сторону смерти. Такого рода дарение или завещание не может считаться обязанностью человека. Поэтому добровольное прижизненное согласие донора является условием правомерности и нравственной приемлемости эксплантации» (Архиерейский Собор, 2000).

Эту точку зрения разделяет игумен Анатолий Берестов, доктор медицинских наук, профессор, настоятель больничного храма во имя Серафима Саровского при НИИ Трансплантологии им. Шумакова. Выступая на одном из круглых столов, он сказал: «Церковь специально не рассматривала вопросы трансплантологии. Были отдельные выступления священнослужителей, в частности Патриарха Кирилла, который благословил трансплантологию. В целом он положительно отнесся к ней, единственное, сказал, желательно брать разрешение у родственников. Покойный патриарх Алексий официально не высказывался никогда. Но я уже давно участвую

в конференциях на эту тему, и всегда Патриарх Алексий меня благословлял, без всяких оговорок. Но отношение Церкви, верующих, как и многое в нашем обществе, несколько неоднозначно. Мы регулярно проводим такие конференции. Когда выступают по телевидению в отношении трансплантологии, пишут в газетах, отношение людей, верующих людей, резко меняется в положительную сторону. В общем, Церковь благословляет трансплантологию, это благое дело» (Выст. на круг. ст. по транспл. Религ. деят., 2011).

Интересно познакомиться с мнением выдающегося современного богослова, хирурга по образованию, митрополита Антония Сурожского, высказанным им в беседе с о. Сергием Гаккелем. Прежде всего он задается вопросом: «Можно ли нарушить целостность человеческого организма? Причем, организма не только телесного, а организма всего человеческого существа - тела, души и духа. Ведь они составляют одно целое» (Сурожский, 2009). Его ответ таков: «У меня чувство, что есть вещи путь и не идеальные, но которые можно делать ради того, чтобы сохранить жизнь человеку и дать ему возможность действовать дальше. <...> Я думаю, что человек может включить в себя орган из другого организма, - если можно так выразиться, его "переработать" на свой лад, "усвоить", сделать своим, так, чтобы он принял участие во всей его жизни: в физическом благополучии, в переживаниях и, может быть, если слушать мистиков и некоторых врачей, и в духовно-мистической его жизни. Я бы сказал, что пересадка возможна». На вопрос о. Сергия: «Как насчет тех, кто считает, что тело свято, что оно богоданное целое?», митрополит Антоний отвечает: «Наша телесность будет воскрешена; в каком виде и как - мы не имеем никакого понятия и никаких указаний в этом отношении. Поэтому речь идет не о том, чтобы сохранить в целости тело данного человека, какой он есть сегодня. Речь о том, чтобы дать возможность этому телу продолжать жить и действовать и принимать творческое участие во всей целокупности жизни этого человека: его умственной жизни, жизни его сердца, любви и т. д.» (Сурожский, 2009).

Вывод митрополита Антония Сурожского таков: «Человек, который завещает свое тело в целом или частями для

спасения других людей, жизнь свою кладет “за други своя”. Он, конечно, не умирает нарочно, но он заранее говорит, что готов, как только умрет, на то, чтобы его тело было употреблено для жизни другого человека. Мне это представляется даром, который человек имеет право принести и который мы имеем право принять с благоговением, с трепетом душевным. Это замечательный поступок» (Сурожский, 2009).

Несколько лет назад, когда проходило широкое общественное обсуждение законопроекта о донорстве, РПЦ не осталась в стороне и обозначила свою позицию, распространив заявление, основная мысль которого сводится к следующему: «Господь создал человека свободным. Принцип жертвы не должен быть принудительным. Любовь, а в жертве и заключается настоящая любовь, может быть только свободной. **В целом же РПЦ одобряет желание человека пожертвовать частью своего тела ради ближнего**» (Зарипова, 2013) (выделено Г.М.).

Таким образом не продажа, не обмен, а безвозмездное дарение органов для пересадки ради спасения другой жизни можно признать не только формой жертвенности, но и высочайшим Даром. Человек таким образом дарит ближнему ту любовь, которую он сам получает от Бога. Это и есть активное, действенное проявление любви к ближнему, которую заповедал нам Христос. Однако намерение подарить свои органы должно быть сознательным, добровольным, исключающим всякое принуждение.

Органы, осмысленные как Дар и принесенные в Дар на пороге смерти, могут продлить жизнь человеку, добавив по Милосердию и Воле Божьей покаянные дни для спасения его души. Это деяние можно назвать высочайшим подвигом христианской любви. И тогда даритель сможет благодарить Бога за то благое дело, которое он смог совершить. Ведь Жертвенная Крестная Смерть Спасителя - несомненное свидетельство этической ценности самопожертвования во имя другого человека. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15: 13).

ЛИТЕРАТУРА

Выступления на круглом столе по трансплантологии. Религиозные деятели. Май 2011. - URL: https://uncle-doc.livejournal.com/295544.html

Донорство органов: готовность и формы волеизъявления. - Левада-центр, 02.10.2014. - URL: http://www.levada.ru/2014/10/02/donorstvo-organov-gotovnost-i-formy-voleizyavleniya/

Житие свв. Космы и Дамиана Асийских по Аугсбургской рукописи. 1493 год.

Зарипова А. 2013. РПЦ призывает россиян соглашаться на посмертное донорство органов. - Российской Газеты. 11 июня 2013 года. - URL: https://rg.ru/2013/06/11/donori-site-anons.html

Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины: конвенция о правах человека и биомедицине. Овьедо, 4 апреля 1997 года.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Архиерейский Собор, Москва, 13-16 августа 2000 г.

Сгречча Э., Тамбоне В. 2002. Биоэтика. М.: Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея (ББИ), [2001]. 413 с.

Сурожский А. митрополит 2009. О современной медицинской этике. СПб, Возрождение. 64 с.

Получена / Received: 15.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 903-908

Основные подходы к решению проблемы взаимоотношений религии и науки в английской теологии

А.Б. Невеев

Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
Sts Cyril and Methodius' Church Post-Graduate and Doctoral School
Pyatnitskaya str., 4/2, building 1, Moscow 115035 Russia
e-mail: neveev@gmail.com

Ключевые слова: наука, религия, теология, естественная теология, новый атеизм, редукционизм.
Key words: science, religion, theology, natural theology, new atheism, reductionism.
Резюме: В статье рассматриваются концепции ряда английских теологов, в соответствии с которыми между наукой (естественными науками) и религией (христианством) нет непримиримых противоречий, а научная и религиозная картины мира по своей сути являются вполне равнозначными альтернативами в процессе построения интерпретаций, обобщения и осмысления естественнонаучных данных.
Abstract: The article is the review of the English theologian's conceptions of science and religion that claim the absence of irreconcilable contradictions between science (natural sciences) and religion (Christianity) and maintain the essential equivalence of scientific and religious worldview in the process of interpretation, generalization and comprehension of scientific data.
[**Neveev A.B.** Major approaches to the solution of the science-religion interrelation problem in English theology]

Проблема взаимоотношений религии и науки стоит сегодня в России достаточно остро. Ряд ученых активно выступают против преподавания основ религий в школах и вузах и признания теологии научной специальностью. Большими тиражами издаются научно-популярные книги антирелигиозной направленности, в социальных сетях функционирует большое количество сообществ, критикующих религию с научных позиций. Это делает весьма актуальной задачу более глубокого изучения проблемы взаимоотношений религии и науки.

Для английской теологии проблема взаимоотношений религии и науки является традиционной. В ней накоплен опыт

конструктивных взаимоотношений между религией и наукой. Так, еще в период возникновения современной науки - в XVII веке - целая плеяда английских ученых-естественников (Исаак Ньютон, Роберт Бойль, Джон Рей, Джон Уилкинс, Уильям Уистон) успешно сочетали занятия наукой с религиозной верой.

С нашей точки зрения, подходы английской теологии к решению проблемы взаимоотношений религии и науки формировались вместе с развитием науки и прошли в своем развитии следующие стадии:

1. Механической вселенной.
2. Эволюционирующей вселенной.

На первой стадии основной являлась проблема того, каким образом и зачем Бог промышляет о Вселенной, если Вселенная - это совершенный механизм, созданный Всеведущим Творцом (Барбур, 2001; Брук, 2004).

На второй стадии благодаря постепенному формированию научных представлений о развитии, об эволюции (небулярная гипотеза Канта-Лапласа, теория эволюции Чарльза Дарвина), основная проблема первого этапа, фактически, была снята. Действительно, если мир изменяется, развивается, то роль Промысла Божьего оказывается вполне понятной: Господь направляет это развитие и корректирует его. Думаю, именно это позволило английскому теологу Обри Муру заявить, что дарвинизм «под маской врага выполнил работу друга» (Moore, 1890: 99).

Но представления о том, что Вселенная развивается, материя эволюционирует, позволило критикам религии опровергать сам факт Божественного Творения: если возникновение мира, животных и человека можно объяснить самопроизвольным, бесцельным развитием материи, то Бог оказывается ненужной гипотезой (Брук, 2004).

Основным подходом к решению проблемы взаимоотношений религии и науки в английской теологии был естественно-теологический. Именно естественная теология занималась вопросом о том, как соотнести новые научные данные с верой в Бога.

На первой стадии основным аргументом естественной теологии можно считать аргумент о разумном замысле, который

поясняется «аналогией часовщика» (watchmaker analogy), впервые высказанной английским естественным теологом Уильямом Пейли (1743-1805). Если мы найдем часы и увидим, что они являются совершенным механизмом, который предназначен для выполнения определенной функции, то сделаем однозначный вывод о том, что часы были кем-то специально созданы. Соответственно, когда мы видим совершенство человеческого организма, отдельных его органов, например, глаза, мы не можем не сделать вывод о том, что у человека был Создатель.

На второй стадии аргумент о разумном замысле был, по сути, опровергнут. Дарвин создал теорию, которая хорошо объясняла, как совершенные органы могли возникнуть под воздействием безличного, слепого, не имеющего цели естественного отбора.

Однако, с точки зрения английской естественной теологии, данные об эволюции органического мира не опровергают того, что говорится в Откровении, а концепция самопроизвольности развития - это лишь одна из концепций, которая может быть использована в качестве объяснения получаемых сегодня данных об эволюции органического мира и о развитии Вселенной. Другой такой концепцией остается концепция Творения и Промысла.

Естественно-теологический подход представлен, прежде всего, в работах Чарльза Коулсона, Артура Пикока, Джона Полкинхорна и Алистера Макграта. Эти авторы не только являются теологами, но и имеют весьма серьезную естественнонаучную подготовку.

Основной вклад Чарльза Коулсона (1910-1974) в рассматриваемую тему связан с критикой подхода, в соответствии с которым именно то, что наука не может объяснить, и является результатом деятельности Бога или даже прямо доказывает Его существование. Ч. Коулсон ввел термин, обозначающий этот подход - «Бог белых пятен» (God of the gaps) (McGrath, 2010).

Подобный подход, заметим, использовал и один из основателей современной науки - Исаак Ньютон: не имея возможности объяснить, почему отклонения в движении планет

Солнечной системы, накапливаясь со временем, не ведут к нарушению порядка в Солнечной системе, он предположил, что эти отклонения корректирует Бог (Брук, 2004).

Артур Пикок (1924-2006) основное внимание в своих работах уделял эволюции, успешно показывая, что она не только не опровергают христианские представления о Творении и Промысле Божьем, но даже подкрепляет их. В своей работе под названием «Эволюция - тайный друг веры» А. Пикок писал (Пикок, 2013: 76):

«Бог участвует в жизни материального мира… целиком, во всех ее возможностях, актуализированных и остающихся только в потенции, и продолжает поддерживать ее в бытии своей волей, реализуя одни потенции, а не другие… Бог продолжает творение посредством развертывания всех возможностей материи, которыми Он наделил ее изначально, по Им же установленным законам, и… эта актуализация возможностей запускается случайными событиями, происходящими на микроуровне».

Джон Полкинхорн (р. 1930) большое внимание уделял современным научным представлениям о развитии Вселенной. Если хотя бы некоторые физические константы и/или хотя бы некоторые начальные условия развития Вселенной были бы иными, то ни жизнь, ни человек в принципе не могли бы возникнуть. С точки зрения Дж. Полкинхорна у этого факта есть два альтернативных объяснения (Полкинхорн, 2004: 48):

1. Существовало огромное множество Вселенных с другими параметрами, и человечество возникло только в одной из них.
2. Существует только одна Вселенная, специально сотворенная Богом так, чтобы в ней возникла планета Земля, жизнь на ней и человечество.

При этом Дж. Полкинхорн подчеркивает (Полкинхорн, 2004: 48):

«Оба эти объяснения - метафизические по сути. Они идут дальше того, что наука сама по себе могла бы нам предложить. Объяснение «множества миров» иногда преподносится как чисто научное, но на самом деле набор этих миров может быть

только умозрительным, а это значительно больше того, что с чистой совестью одобрила бы здравомыслящая наука».

Алистер Макграт (р. 1953) работал как с данными современной космологии, так и с данными биологии (McGrath, 2010). Он рассматривал взаимоотношения религии и науки с позиции критического реализма, подчеркивая, что и научная картина мира, и религиозная догматика - это равные по статусу социально обусловленные способы описания природы и реальности. Отдельное внимание Алистер Макграт уделял полемике с так называемыми «новыми атеистами» (Ричард Докинз и др.). Он подчеркивал, что новые атеисты, хотя и пытаются говорить от имени науки, на самом деле, являются весьма специфической группой, которая характеризуется упрощенным восприятием как науки, так и религии.

Кроме естественно-теологического в английской теологии существуют и другие подходы в области взаимоотношений религии и науки.

Так, подход Иэна Рамзи можно назвать «языковым» или «лингвистическим». Полемизируя с представителями логического позитивизма, И. Рамзи опровергал тезис, в соответствии с которым религиозные утверждения (например, утверждение «Бог существует») в силу того, что их нельзя верифицировать, просто не имеют смысла (Austin, 1968), и утверждал, что «религиозный язык» нельзя путать с «наблюдательным языком» (языком науки, языком проверяемых фактов).

Нельзя не упомянуть и подход крупного английского теолога Томаса Торранса. По его мнению, и наука, и теология являются формами одного и того же знания - апостериорного. Действительно, и теология, и наука работают с реальностью, данной в опыте, но независимой от исследователя: наука - с материей, теология - с Божественным Откровением (McGrath, 2010). И хотя ни представителем, ни сторонником естественной теологии Т. Торранс не был, его представление о том, что наука и теология (религия) являются сходными формами человеческого познания, получило развитие в естественно-теологических трудах А. Пикока и, в еще большей степени, - А. Макграта.

Таким образом английские подходы к решению проблемы взаимоотношений религии и науки являются по преимуществу естественно-теологическими, предлагают теистический, христианский способ интерпретации, обобщения и осмысления данных, получаемых естественными науками.

ЛИТЕРАТУРА

Барбур И. 2001. Религия и наука: история и современность. М.: ББИ. 434 с.

Брук Дж.Х. 2004. Наука и религия: Историческая перспектива. М..: ББИ. 352 с.

Пикок А. 2013. Эволюция - тайных друг веры. М.: ББИ. XVI + 375 с.

Полкинхорн Дж. 2004. Наука и богословие. Введение. М.: ББИ. 153 с.

Austin W.H. 1968. Models, Mystery, and Paradox in Ian Ramsey. - Journal for the Scientific Study of Religion. 7 (1): 41-55.

McGrath A.E. 1998. Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought. Oxford. 416 p.

McGrath A.E. 2010. Science and Religion: A New Introduction. Oxford. 262 p.

Moore A.L. 1890. The Cristian Doctrine of God. Pp. 41-81. - In: Gore G. ed., Mundi L.: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation. London.

Abraham W.J., Aquino F.D. (ed.) 2017. The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology. Oxford. 720 p.

Получена / Received: 02.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 909-922

Проблема опыта в науке и религии по трудам П.А. Флоренского

Н.Н. Павлюченков

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Novokuznetskaya str., 23, building 5a, Moscow 115184 Russia

Ключевые слова: Флоренский, опыт, наука, религия, религиозная догматика, Истина, Откровение.
Key words: Florensky, experience, science, religion, religious dogma, Truth, Revelation.
Резюме: В статье рассматривается важный аспект концепции «цельного знания» П.А. Флоренского, который относится к проблеме объективного опыта и знания в религии. Пытаясь соединить в своем творчестве богословие, философию и науку, Флоренский проявлял особый интерес к поиску и исследованию тех оснований религиозной веры, которые по своему характеру могут соответствовать принятым в науке критериям точного знания. Флоренский ставил перед собой цель сделать религиозную догматику столь же убедительной для современного человека, какой является для него наука.
Abstract: The article deals with an important aspect of the P.A. Florensky's concept of "solid knowledge". This aspect relates to the problem of objective experience and knowledge in religion. Florensky tried to combine theology, philosophy and science in his work and showed a special interest in the search and research of scientific foundations of religious faith. The Florensky's purpose was that religious dogma was as convincing as the science.
[**Pavliuchenkov N.N.** The problem of experience in science and religion on the works of P.A. Florensky]

В обширной литературе, посвященной наследию священника Павла Флоренского, как правило, стало общепринятым представлять этого мыслителя в качестве философа, богослова и ученого, посвятившего свои научные труды математике, физике, изучению процессов в вечной мерзлоте, но, особенно - теории электричества, над которой он плодотворно работал в 1920-е гг. Обладающий мировой известностью в области религиозной философии, Флоренский, вместе с тем, безусловно, был достаточно крупным ученым, к тому же, воспитавшим в научном направлении трех своих сыновей. В этом отношении многое говорят его письма сыну Кириллу, ученику и будущему сотруднику В.И. Вернадского,

ставшему одним из основателей новой науки - сравнительной планетологии. Научные заслуги Кирилла Павловича Флоренского, как известно, отмечены высшим в этой области признанием - присвоением имени «Флоренский» одному из кратеров на Луне.

У самого священника Павла Флоренского только за период с 1919 по 1936 гг. можно насчитать около 100 научных публикаций, включая статьи по теме электричества и диэлектриков в «Технической энциклопедии» (Тома с 1 по 23-й, М,: Советская энциклопедия, 1927-1934), и более десятка патентов и авторских свидетельств на различные изобретения (Библиографический справочник, 2005: 626-642). Проведение Флоренским не только теоретических, но также экспериментальных научных работ свидетельствуется, например, такими его статьями, как «Экспериментальные исследования электрических полей» (Электричество, 1923. № 7-8: 325-332), «Производство плавленого базальта» (М.: Главэлектро, 1925), «Пористость изоляторного фарфора. Работы лаборатории испытания материалов. (Научно-техническое управление ВСНХ, 1927) и др. (Библиографический справочник, 2005: 628-630).

При всем том, именно в эти, 1920-е годы, можно сказать, на пике своей успешной научной работы, Флоренский записывает адресованные детям воспоминания о своей жизни и о формировании своего мировоззрения, в которых особо отмечает мировоззренческий кризис, пережитый им на рубеже 1899-1900 гг. и характеризуемый как «обвал» после «взрыва». Он пишет (запись 23 августа 1925 г.), что тогда в его сознании «в какую-нибудь минуту пышное здание научного мышления рассыпалось в труху, как от подземного удара и вдруг обнаружилось, что материал его - не ценные камни, а щепки, картон и штукатурка» (Флоренский, 1992: 242). Эти последние эпитеты, особенно такие, как «картон» и «штукатурка», очевидно, призваны показать всю *искусственность* «научного мышления», или, еще говоря другими словами Флоренского, его «отвлеченность» от *реального* человека и его *реальных* потребностей.

На протяжении всего так называемого «Нового времени»,

согласно Флоренскому, «научная отвлеченность» совершала свою смертельную пляску «на костях уничтоженного ею человека», но когда, наконец, выяснилось, что ей все же не удалось до конца «изничтожить дух», она обратила человечество в тоску и уныние (Флоренский, 1992: 217). Пояснение всего сказанного присутствует здесь же: «научная мысль», которой следовал до тех пор Флоренский (а описываемые им здесь события непосредственно предшествовали его поступлению в Московский университет), столкнулась в нем с неожиданно полученным *опытом* ощущения *иного* мира, который предстал как «бесспорно подлинный и о подлинном» (Флоренский, 1992: 217).

Таким образом, речь идет не о принципиальном отказе от науки и научных методов исследования, а от такого «научного» мышления, которое исходит из a priori постулируемой невозможности существования *иного* мира и невозможности присутствия в человеке *духа* как реальности, принадлежащей именно к тому, *иному* миру. Флоренскому открылось, что иной мир реален и произошло это в конкретном *опыте*, а не в процессе логических размышлений и доказательств.

С тех пор, как можно видеть из работ Флоренского, пред ним встала проблема соотношения опыта или «эксперимента», осуществляемого в научных исследованиях, и тех переживаний, которые после выхода в свет известной работы В. Джемса («Многообразие религиозного опыта», 1902) уже в самой научной (религиоведческой) среде стали уверенно называть *опытом* религиозным (Павлюченков, 2014: 61-77). Сам В. Джемс, как известно, придавал религиозным переживаниям чисто субъективный характер и относил их лишь к области психологии (Джемс, 1992: 38). Его исследование существенно шло в разрез только с популярными после работ З.Фрейда представлениями о религии как варианте психической патологии. Но из того, что религиозным опытом могут обладать и психически здоровые люди еще не следует онтологическая реальность того, что переживается в этом опыте, а именно - «предмета» религии. Доказать, или, во всяком случае, показать такую реальность, стало задачей Флоренского, которую он поставил самому себе.

Он не порвал с наукой, не ушел, как сказали бы тогда, в «мечтательную» мистику и не стал проповедником такого Богопознания, при котором все отдается только во власть сердечного «чувства» без участия разума. Более того, Флоренский рано понял, что не только чувство, но и разум отдельно взятого человека могут действовать *субъективно* и в таком своем действии не отражать и не постигать никакой реальности, кроме своих собственных, всегда переменчивых вкусов и желаний. Нужна *объективность*, абсолютно независимая ни от каких человеческих иллюзий, пусть даже эти человеческие иллюзии будут коллективными, т. е. разделяемыми не только отдельно взятым человеческим сознанием. С гимназических лет Флоренский знал, что наука в своем познании мира, в преодолении всех существующих и возникающих вновь всевозможных заблуждений и предрассудков, идет путем научного эксперимента, поставляющего для осмысления разумом научные *факты*. При удовлетворении двум главным критериям - повторяемости и воспроизводимости - факты, как результаты эксперимента признаются объективными, - в искомом для Флоренского смысле. Но оказалось, что у науки нет фактов, формирующих и обосновывающих принципиальное убеждение в невозможности существования иного мира, как нет фактов, на которых можно было бы строить противоположные убеждения. При этом, то свидетельство наличия иного мира, которое дает религия - не научно, и это не оспаривал никто, включая и самих богословов, утверждавшие примат веры над знанием.

Когда в воспоминаниях о пережитом кризисе Флоренский пишет: «Я задыхался от неимения Истины» (Флоренский, 1992: 244), он, очевидно, имеет в виду невозможность для него далее жить без объективного подтверждения того, что он пережил во внутреннем опыте и что в науке, которой он уже посвятил всю свою жизнь, не находит своего экспериментального подтверждения. Когда он пишет о внутренней борьбе с тезисом «Истина невозможна», он, как это можно видеть из его переписки с родителями в 1900 - 1904 гг., говорит о внушаемом отцом убеждении в принципиальной *относительности* любых, в том числе и научных человеческих знаний (Обретая путь. 1,

2011: 59). Истина невозможна как абсолютный факт; все в мире и в человеческой жизни относительно, - эти утверждения и явились тем, с чем Флоренский не мог более жить после полученных мистических переживаний.

В воспоминаниях Флоренский рассказывает, каким образом глубокий внутренний кризис был преодолен: «В какой-то из дней вдруг сам собой задался вопрос: А как же они? … И этим вопросом стена была пробита» (Флоренский, 1992: 245). «Они» - это «предки, все человечество», - «неужели, они были и суть без истины? Осмелюсь ли я сказать, что все люди не имели и не имеют истины и, стало быть, не живы и даже не люди?» (Флоренский, 1992: 245).

Характер этих размышлений, описанных о. Павлом в конце апреля 1925 года, находит свое подтверждение в источниках самого начала 1900-х гг., - письмах и в первых работах Флоренского. Именно отсюда, из этого спасительного вопроса-вывода берет свое начало интерес Флоренского к *древности*, к своим собственным предкам и, главное, - к фактам, фиксирующим и раскрывающим состояние древнего и современного *народного сознания*. После кратковременного увлечения толстовством, Флоренский совершает свое, очень популярное тогда среди молодежи из интеллигенции, «хождение в народ». У Флоренского оно выразилось, главным образом, в записывании «изречений» самых простых, необразованных людей для того, чтобы использовать эти «мысли» в своих философско-лингвистических и философско-богословских сочинениях. Так, например, он изучает фольклор в костромской глубинке, записывает высказывания кухарки Дарьи в снятом им доме на окраине Сергиева Посада, а в самом тексте своей фундаментальной философско-богословской работы «Столп и утверждение Истины», обращаясь к свидетельствам «общечеловеческого», «народного» сознания, наряду с цитатами из Гомера приводит слова, которые после получения милостыни сказала ему одна «сергиево-посадская старушка» (Павлюченков, 2012: 174-182).

Можно с уверенностью утверждать, что юношеский замысел Флоренского «создать религиозную науку и научную Религию» (Обретая путь. 2, 2015: 559) относился не только (и,

может быть, к концу учебы в университете, не столько) в попытке «соединить» богословие и математику (Флоренский, 1994: 283). С лета 1905 г., просматривая доставшиеся ему рукописи архимандрита Серапиона (Машкина), он мог убедиться в том, что реализованное этим мыслителем «математическое доказательство» христианства, на самом деле, не «доказало» ничего, кроме той религиозной концепции, которую под названием «христианство» придумал сам себе о. Серапион (Павлюченков, 2016: 117-150). Огромный по объему и затраченным усилиям труд архимандрита Серапиона свидетельствовал о многих непреодолимых трудностях, которые встают при попытках *формализовать* религию, выразить ее истины *точными* математическими формулами. И это, по всей видимости, укрепило Флоренского в намерении идти другим путем - путем исследования религиозного *опыта* на предмет возможности сближения его характеристик с *опытом* научным.

Флоренский обрабатывает большое количество отечественной и зарубежной литературы, содержащей факты наличия религиозного сознания в *каждом* древнем народе, находит в древних религиях основополагающее сходство и тем самым обосновывает свое убеждение в наличии общечеловеческого религиозного сознания и общечеловеческой религии, основанной на многовековом и многотысячелетнем народном опыте. Именно наличие этой реальности, по крайней мере, максимально сближает религиозный опыт с опытом научным, если иметь в виду критерии повторяемости и воспроизводимости. В первом случае (повторяемость) есть свидетельства проявления этого опыта на всем пространстве человеческой истории, поскольку везде наблюдается наличие и действие сходных по идее религиозных культов. Во втором случае (воспроизводимость) можно и нужно искать современные свидетельства действия наличных культов.

Нельзя не отметить, что очень во многом в определении направления собственных поисков в этом отношении Флоренскому помогло участие в семинарах профессора Московского университета С.Н. Трубецкого. С.Н. Трубецкой не сомневался в наличии «религиозного всеединого сознания» Трубецкой С. Н., 2003: 64) и в специальном исследовании по

этому поводу, в частности, писал: «… Личное, ограниченное сознание предполагает сознание общее, коллективное… Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нем объективно, т. е. всеобщим образом, то я признаю истинным - от всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми» (Трубецкой, 1994: 494-495). Трубецкой сожалел, что «принцип соборности человеческого сознания», признававшийся Отцами Христианской Церкви, «не получил никакого научного развития в философии, логике или психологии средних веков. Схоластика умела только противополагать сверхразумное и сверхличное - разумному и личному, доколе разум и личность не вступились за свои права» (Трубецкой, 1994: 493).

В написанной по окончании университета работе «Эмпирея и эмпирия» (июнь 1904 г.) Флоренский развивает мысль С.Н. Трубецкого: «Опыт научный, - пишет он, - предполагает опыт народный» (Флоренский, 1994: 190). Именно в этом, народной опыте, в его арсенале, находится тот «*не* подчеркнутый и *не* разделенный» материал, над которым работает наука. Опыт народа, образованный «индукцией тысячи поколений и миллионами опытов, ... содержит неисчерпаемый запас для научной переработки, является неискаженным, хотя часто символическим или даже условным рисунком действительности. как бы ни казался *этот* опыт нелепым, смириться должна перед ним гордыня скоростной рефлексии, беспристрастно должна вникнуть наука в народную мудрость, идущую *в своей целосности* всегда впереди науки». И заключает этот свой замечательный пассаж Флоренский решительным заявлением: «Не к одной загадке мировоззрения ключ - в руках народной мудрости» (Флоренский, 1994: 192).

По существу, здесь Флоренский, подчеркивая различие между двумя выделяемыми им видами опыта (Флоренский, 1994: 190), не только придает им *принципиально* равное значение, но даже говорит о примате народного опыта над научным в том смысле, что последний без первого невозможен. И отсюда же становится ясным, что сбор частушек в деревнях Калужской губернии, записи изречений кухарки Дарьи и т. п. было для Флоренского не забавой, а серьезной попыткой

вникнуть в чрезвычайно важные для миропонимания элементы «народной мудрости» и дать для научных исследований соответствующий материал.

Полтора года спустя, в выступлении на студенческом кружке в МДА в январе 1906 г. Флоренский развивает уже ставшую для него особо важной другую сторону мысли С.Н. Трубецкого - о связи опыта народного с опытом религиозным. Трубецкой полагал, что «соборность» человеческого сознания выразилась и в соборном характере догматического творчества в Христианской Церкви первых веков. Но если в соборном сознании человечества содержатся приведенные к единству результаты «миллионов опытов» «тысяч поколений», то соборный характер создания догматических формулировок означает наличие у догматов вполне определенной «опытной» природы. И сама возможность появления *таких* догматов означает определенную *повторяемость* и *воспроизводимость* лежащего в их основе опыта.

Эту тему Флоренский начинает раскрывать с приводимых фактов религиозных переживаний. Но переживания, как он отмечает, при всей своей несомненной подлинности, являются неустойчивыми и нуждаются в своем *оформлении*, в фиксации чрез *понятия*. Посредством этого, говорит он, «безудержное утекание прошлого (бывших в истории религиозных переживаний - Н.П.) задерживается, так что опыт копится и растет, богатится и разнообразится» (Флоренский 1994: 556). Без наличия определенного, фундаментально единства этого опыта было бы невозможно само его понятийное оформление, которое Флоренский определяет как «систему понятий и схем» и уподобляет составлению «географической карты для переживаний» (Флоренский, 1994: 556-557). Догматы формулируются «математически точно» и представляют собой «кружевную ткань» в сплетениях которой можно видеть «единство плана, взаимообусловленность отдельных понятий и положений», которые служат «как органы единого организма, одному планомерному целому» (Флоренский, 1994: 559).

Находя далее разрыв в современном ему богословии между системой догматов и свидетельствами религиозного

опыта, Флоренский намечает программу преодоления этого разрыва. И в данном случае важно, что он не подвергает сомнению саму систему догматических понятий и схем, а раскрывает причины, почему она для современного человека оказывается безжизненной и, может быть, даже «сотканной из ошибок и мечтаний» (Флоренский, 1994: 559). Причина, по его убеждению, заключается именно в отрыве современного («научного») сознания от сознания «народного», «общечеловеческого». «Мы сами, - говорит он, - поворачиваемся спиной к несметным сокровищам, собранным предшествующими поколениями» Флоренский, 1994: 561), не умеем ими пользоваться, «не умеем претворить в свою плоть и кровь концентрированного творчества многих веков» (Флоренский, 1994: 564).

И для такого, современного сознания Флоренский предлагает заняться научными, т. е., в данном случае, максимально беспредпосылочными и объективными, поисками тех свидетельств опыта, которые формировали догматику. Он уверен, что, если поиск действительно будет максимально свободным и объективным, то будет вновь построена такая «опытная догматика», которая в своих понятиях и схемах будет совершенно идентичной прежней, хранимой в Христианской Церкви и оказавшейся «обесцененной» для человеческого сознания начала XX века. Такая «опытная догматика», замечает Флоренский в заключении, «была бы в полном соответствии со всей современной наукой, тоже стремящейся строиться на опытном, непосредственно-данном основании» (Флоренский, 1994: 570).

Таким образом, по мысли Флоренского, во всем великом множестве частных религиозных переживаний с течением веков оказалось выявленным некое *единообразие* и которое, будучи закрепленным в понятиях, образовало то, что ныне называется христианской догматикой. И сам факт того, что в «миллионах опытах» удалось выявить и зафиксировать что-то *единое*, уже не позволяет относиться к религиозному опыту как к чисто субъективному феномену и с этой позиции противопоставлять его опыту научному. Флоренский, фактически, призывает это *проверить* и в этом *убедиться* путем исследования фактов

религиозных переживаний, отраженных в «аскетической и мистической литературах, в изящной словесности, в изобразительных искусствах и в музыке». С *этих же позиций,* т. е., максимально беспредпосылочно, не ориентируясь заранее на подтверждение догматов, нужно полностью пересмотреть и святоотеческую литературу (Флоренский, 1994: 566).

Такие исследования приведут к «будущей убедительной догматике» (Флоренский, 1994: 566), убедительной, очевидно, для современного, «научного» сознания. При этом уверенность Флоренского в совпадении этой, если можно так сказать, «экспериментально» проверенной (а потому для начала XX века и убедительной) догматики с уже существующим догматическим учением Церкви основана на очень важном его убеждении, которое в тексте доклада 1906 года осталось не достаточно выраженным. Но даже здесь, правда, в самом конце, он подчеркнул, что главным в предлагаемых исследованиях должно быть обращение к переживаниям «Носителя максимума духовной жизни» - Иисуса из Назарета (Флоренский, 1994: 564). Безусловно, этот момент допускает уже вполне определенную *предпосылку*, а именно - изначальное убеждение в неоспоримости Евангелия как Божественного Откровения. Позже, в речи перед защитой своей магистерской диссертации в 1914 г. Флоренский высказался в этом отношении вполне четко и определенно, а в последующие годы особенно решительно противостоял любым попыткам признать Истину «имманентной» человеческому сознанию. Не всеобщее человеческое сознание «вырабатывает» или открывает Истину, а Истина Сама открывается человечеству и Сама дает однозначные свидетельства о Себе как об Истине (Флоренский, 1(2), 1990: 822). Это означает, что догматическое творчество Отцов Церкви не было *только человеческим* (пусть даже сами Отцы Церкви все были аскетами и обладающими религиозным опытом подвижниками) и результаты их поиска не были манифестацией *только* «всечеловеческого» религиозного сознания. Уже само это всеобщее сознание, по мысли Флоренского, содержит в себе, как образующий фундамент, Божественное Откровение и именно это свидетельство Бога о Самом Себе обеспечивает коренное единство религиозного

опыта, зафиксированное в христианской догматике.

Таким образом, в конечном итоге, ход мысли Флоренского приводит к выводу, что само Откровение Истины обеспечивает объективные черты религиозного опыта и, следовательно, делает его, в этих объективных основах, повторяемым и воспроизводимым. И, с этой точки зрения, когда на соборах Отцы Церкви при поиске и проверке догматических формулировок применяли известный критерий: «во что верили *повсюду, всегда, все»*, они наличие такого постоянства связывали именно, с вечным и неизменным, сверхчеловеческим «Предметом» религиозной веры (Флоренский, 1(1), 1990: 145). Если человечество в XX веке заново для себя откроет эти реальности, то религиозная догматика будет по достоинству оценена как источник, который, так же, как и наука, дает человечеству объективное знание.

Все другие, не христианские религии Флоренский считал основанными на объективном религиозном опыте, но при этом впитавшими в себя, в свои доктрины, различные и не равные по своему значению субъективные элементы. Это - чисто человеческие заблуждения, искажающие внутренне единую основу тех переживаний, которые человек испытывает при встрече с Богом. Эти, пока еще не преодоленные, не исключенные из доктрин субъективные моменты, обеспечивают, по Флоренскому, все многообразие существующих религий (Флоренский, 1(1), 1990: 158-161).

Судя по отсутствию ссылок, Флоренский мог не знать содержание отмеченной выше работы В. Джемса до появления ее перевода в России в 1910 г. Но законченный к 1908 г. текст «Столпа и утверждения Истины» уже открывался словами о «живом религиозном опыте», и о непосредственной связи с ним церковных догматов (Флоренский, 1(1), 1990: 3). В 1907-1909 гг. Флоренский предпринял исследование, которое, в случае своего завершения, могло бы стать замечательным аналогом и замечательной альтернативой «Многообразию религиозного опыта» Гарвардского психолога. На страницах журнала «Христианин» Флоренский начал проводить анализ поступавших к нему свидетельств переживания мирянами и священниками церковных таинств. Флоренский искал и находил

конкретные свидетельства того, что «христианство - не археология, а живая жизнь, вечно развивающаяся в целом организме человечества» и что в современных христианах, если только они соответствуют своему званию, «Христос продолжает ту духовную работу, которую Он совершил в душах наших предшественников - христиан» (Флоренский, 1994: 531). Так, возможно, еще не зная об исследовании Джемса, Флоренский в эти годы замышлял работу, которую можно было бы назвать «Единообразие религиозного опыта». В ней предполагалось на конкретных фактах раскрыть опыт, который, при всех необходимо сопутствующих ему «субъективизмах» и «психологизмах», всегда имеет единое объективное «ядро» - реальную встречу человека с Богом.

В «Столпе и утверждении Истины» Флоренский сделал ряд замечаний с целью показать, что само возникновение науки в ее современном понимании было бы невозможно без Христианского религиозного Откровения. Только христианство, утверждает он, дало «два чувства, две идеи», свидетельствующие о единстве и подлинной реальности мира (Флоренский, 1(1), 1990: 278). Сам научный метод, в том числе и научный эксперимент, возможны в мире, о котором заранее и точно известно, что он - не иллюзия и все, что в нем происходит, не есть лишь следствие «капризного произвола» богов и демонов. Но такое знание о мире есть следствие христианского знания о Боге - Едином, Который и творит все единое, и Триединого, Который вполне предсказуем в Своих намерениях и действиях, потому что такой Триединый Бог есть Любовь (Флоренский, 1(1), 1990: 280-290).

Не только знание о таком Боге, но и «чувство», сам опыт реальности такого Бога приводит, согласно Флоренскому, к возможности изучать и исследовать созданный Им мир. Но христианство, будучи совершенно новым Откровением о спасении и Спасителе, вместе с тем, в другом своем аспекте есть лишь завершение всечеловеческой религии. Это означает, что само существование науки с ее понятием и практикой научного эксперимента есть следствие развития религиозного сознания, основанного на Откровении и объективной «ядре» общечеловеческого религиозного опыта.

В своих поздних философско-богословских произведениях Флоренский, как представляется, исчерпывающим образом прояснил свою концепцию связи и взаимодействия религии, науки и культуры. В его метафизике бытие представлено как система концентрических уровней различного энергетического напряжения, где, наряду с центром, конечно, должна существовать и периферия. Поэтому, например, если, по убеждению Флоренского, вся культура «вышла» из религиозного культа (Флоренский, 2004: 118), а философия и наука - из религии, то это не значит, что их нужно «загонять» обратно к своим первоисточникам. Этот «выход» есть развитие самой жизни и важно только то, чтобы периферия не теряла свою живую связь с центром и продолжала питаться его живительной энергией.

Сам Флоренский, проводя в 1920-е - 1930-е гг. теоретические и экспериментальные научные исследования, осуществлял свою деятельность именно с таких позиций. За «периферией», - феноменом электричества и электромагнитных сил в материальном мире, процессами в вечной мерзлоте и т. п. - он видел живой и действующий иной мир и опыт научный для него мог стать средством восхождения к опыту религиозному. И при всех сложностях в однозначном решении проблем соотношения христианского святоотеческого мировоззрения и иерархического «символизма» Флоренского, в данном случае нельзя не отметить между ними одного важного сходства, заключающегося в стремлении рассматривать материальный мир как икону, возводящую ум от видимого к невидимому. И в этом смысле результаты обращения Флоренского к теме опыта в науке и религии, как представляется, вносят существенный вклад не только в христианскую философию, но и в христианское богословие.

ЛИТЕРАТУРА

Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Сост. и общ. ред. Игумена Андроника (Трубачева). Сергиев Посад, 2005. 1055 с.

Джемс В. 1992. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Издательство «Андреев и сыновья». 418 с.

Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 583 с.

Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 2, М.: Прогресс-Традиция, 2015. 735 с.

Павлюченков Н.Н. 2016. Архимандрит Серапион (Машкин) и его «Система философии». М.: Издательство ПСТГУ. 227 с.

Павлюченков Н.Н. 2014. П. А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике. - Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 2 (52): 61-77.

Павлюченков Н.Н. 2012. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: Издательство ПСТГУ. 287 с.

Трубецкой С.Н., 2003. Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль. 589 с.

Трубецкой С.Н. 1994. Сочинения. М.: Мысль. 815 с.

Флоренский П.А. 1992. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий. 444 с.

Флоренский П.А. 2004. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль. 684 с.

Флоренский П.А. 1994. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль. 799 с.

Флоренский П.А. 1990. Столп и утверждение Истины. М.: Правда. Т. 1 (1): 490 с.; Т. 1 (2) 349 с.

Получена / Received: 12.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 923-946

Проблема сотворения мира в русском богословии до 1-й половины середины XX века. Общий обзор

А.А. Салтыков *протоиерей*

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Novokuznetskaya str., 23, building 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: psalt@list.ru

Ключевые слова: Бог, вера, мироздание, душа, наука, картина мира.
Key words: God, faith, the universe, the soul, science, picture of the world.

Резюме: Статья является обзором основных работ XVIII-XIX и первой половины XX вв. по вопросу происхождения мироздания в русской богословской и отчасти философской литературе. Русские духовные школы уделяли этому немалое внимание. Труды русских богословов опирались обычно на строго научную методологию, с разграничением задач наук естественных и богословских. Русское богословие постоянно стремилось «согласовать» естественно-научный опыт с духовным опытом Православной Церкви, которые дополняют друг друга с учетом последствия грехопадения, существенно повлиявшего на все мироздание.

Abstract: Article is a review of the main works of the XVIII-XIX and first half of the XX centuries on the origin of the universe in Russian theological and partly philosophical literature. Russian religious schools have paid considerable attention to this. The works of Russian theologians usually relied on a strictly scientific methodology, with a separation of the tasks of the natural and theological sciences. Russian theology constantly sought to "harmonize" natural science experience with the spiritual experience of the Orthodox Church, which complement each other, taking into account the consequences of the fall, which greatly influenced the entire universe.

[Saltykov A.A. *archpriest* The problem of the world creation in Russian theology until the 1st half of the middle of the XX century. General review**]**

Русское богословие о сотворении мира до начала XX века

Таинственное сплетение реалий и символов в повествовании о сотворении мира, данное через Моисея человечеству на все времена, требует, для своего распознавания, христианского духовного опыта, и наша немощь особенно проявляется тогда, когда мы пытаемся решить эту проблему исключительно рационально и вне соборного разума. Мы, конечно, полагаем, что настоящая наука ведет к предпочтительному подтверждению бытия первопричины всего

существующего, то есть Бога. Но это - проблема для неверующих. Верующим научные доказательства бытия Божия нужны, прежде всего, и преимущественно для просвещения своих неверующих братьев. При этом рамки научной апологетики весьма ограничены. Далее установления разумности веры в Бога наука не идет. Тем не менее, есть такие проблемы науки и религии, которые могут считаться пограничными, но в которых наука иногда перестает, на первый взгляд, быть полезной для веры и даже как бы становится ее соперником в установлении истины. Это, понятно, зависит от мировоззрения. К такой пограничной области относится, в первую очередь, и изучение происхождения мироздания. Но более глубокое изучение постоянно показывает, что сотрудничество веры и науки возможно и необходимо.

В русской науке синодального периода в рамках догматического богословия, библеистики, апологетики и религиозной философии, объяснению и истолкованию Шестоднева естественно уделялось значительное внимание, и этот вопрос всегда освещался на основе святоотеческой традиции. Назовем несколько книг, которые нам представляются наиболее авторитетными. В первую очередь это «Синопсис» - замечательный труд по церковной истории святителя Димитрия (Ростовского), которую он возводит к сотворению мира. Святитель Димитрий скромно пишет, что «достаточно имеется на иностранных языках печатных, а на нашем славянском - рукописных хронографов с пространными историческими повествованиями», и он всего лишь «только собирал для себя в научение все лучшее из многих книг. Если же сия книга попадет в руки и других читателей, и если она кому-либо будет угодна, то в этом да прославится имя Господне» (Ростовский, 1998: 3). При этом святитель Димитрий обнаруживает значительное знакомство с современной ему европейской литературой. И, несомненно, этот вдумчивый труд, в наше время, к сожалению, мало читаемый, достойно прославляет имя Господне. Рай для него - подлинная и абсолютная реальность, и он обнародует в книге собственные размышления о бытии земного Рая.

В XVIII веке святитель Тихон (Задонский) мог

однозначно рассуждать о первоначальном творении, понимая его, как тождественное окружающему миру и неизменное, но вместе с тем полное гармонии и совершенства. По его мысли, как говорит современный исследователь, «все творение вышло из рук Творца прекрасным и во всем наблюдалась гармоничность, закономерность и целесообразность <...>. Создание настолько прекрасно и благоустроено, что напоминает собой искусно выполненную мозаичную картину или сложнейшее техническое сооружение» (Маслов, 1993: 166). Так же, в строгом соответствии со всей святоотеческой традицией, святитель Тихон говорит и о человеке, который «по образу своего происхождения... существенно отличается от прочих тварей видимого мира» (Маслов, 1993: 167). Вместе с тем рассуждения святителя Тихона обнаруживают влияние общефилософской модели мира того времени.

Этот вопрос - о соответствии библейского учения с наукой - стал проблемой, и при том мучительной, лишь в исторически недавние времена, - по крайней мере, с первой половины - середины XIX века, когда постепенное развитие естественных наук привело к обнаружению многочисленных явлений, не укладывающихся, как кажется, в рамки библейского Откровения о создании мира и человека. Проблема «согласования» возникла в рамках научно-богословской апологетики, призванной ответить на новые запросы, порожденные научным мышлением. Само по себе возникновение этого противоречия есть, как думается, несомненное свидетельство серьезного духовного кризиса, охватившего человечество именно на современном, научном этапе развития общества: ведь в принципе для верующего ученого противоречия между наукой и религией как таковой не существует.

Для нас понятно, что искреннее, глубоко верующее христианское сознание, погруженное в молитвенное предстояние Господу, может вовсе не ставить никаких вопросов, всецело покоясь на вере в безусловную истину библейского Откровения. Но поскольку Церковь несет свидетельство об Истине в мир, чуждый этой Истине, с целью просвещения всякого человека, грядущего в мир (Ин. 1: 9), и с

любовью отвечает на все его недоумения и вопросы, уча его через рассматривание творений, начиная от создания мира, видеть невидимое Его, вечную силу Его и Божество (Рим. 1: 20), то она может и должна удовлетворять и современные недоумения, в том числе связанные с библейским учением о происхождении мира - одной из существенных частей христианского вероучения. Развитие наук о природе стало испытанием веры.

В XIX веке почти безграничная вера в естественно-научное познание получила широкое распространение. Но уже тогда для многих глубоких людей было понятно, что подход к Шестодневу с преобладанием естественно-научного содержания сам по себе недостаточен для его понимания, даже при благочестивом признании Промысла Божиего в развитии форм мира через действия природы. На это издавна указывали многие богословы. Уже авторы того времени были вынуждены откликаться на естественно-научные достижения своего времени, которые нередко использовались для противопоставления науки и религии и для разрушения религиозного учения.

Так, например, в 1847 году в журнале «Современник» было помещена статья известного французского лексикографа П.М.Е. Литтре (Littré, 1801-1881) «Важность и успехи физиологии» (Современник, 1847: 125-164, 183), содержавшая краткий пересказ книги знаменитого в свое время германского естествоиспытателя Иоганна Мюллера (Müller, 1801-1858) «Физиология». В статье говорилось, будто «новые открытия в области естествознания окончательно разрушили учение о конечных причинах», так что «одна из великих заслуг положительной науки состоит в изгнании отовсюду этих вымышленных целей природы», явления которой суть только «необходимое действие свойств материи и прочее» (Исслед. в 7 письмах … , 1858: 22, репринт, 2004: 3). Статья в «Современнике» вызвала ответы известного ученого-философа прот. Феодора Голубинского и профессора Д.Г. Левитского, из которых (в основном, из выступлений Д.Г. Левитского) составилась книга «Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах)» (Голубинский,

Левитский, 2004), с подробным изложением и разбором библейского учения о сотворении мира и человека середины XIX века. Многие мысли этой книги сохраняют, по нашему мнению, свою ценность и до сегодняшнего дня.

Богословские сочинения XIX века обычно отличаются точностью мысли, что относится и к апологетике. Архимандрит Феодор (Бухарев) говорит: «Некоторые богословы представляют вседержительное Божие промышление как бы продолжением творения. Но все же никак не следует смешивать действие творения с действием промышления Божественного <...> уже поэтому одному оказывается произвольным и неверным такое толкование миротворения, по которому творение, в собственном смысле, признается только в начальном сотворении неба и земли (Быт. 1: 1), а дальнейшие творческие действия, по которым происходили «свет», «твердь», отделении суши от воды и, наконец, светила, сближены с теперешними явлениями природы <...> не говорим уже, сколько подобным, только внешним сближением Святого Бытописания с геологией, отнимающим у творения мира самое значение творения, закрывается чрезвычайное обилие света в тайне миротворения» (Бухарев, 1862: прим. 1). Автор четко отмечает, что современное ему научное истолкование миротворения отнимает «у творения мира самое значение творения». Автор обращает наше внимание на то, что понятие творения в Священном Писании прилагается ко всем перечисленным в главах о творении объектах и явлениях, а не только к первичному моменту. Обратим внимание на важное различение между понятием «творения» и понятием «промышления» Божия о мире, на только внешний характер сближения Священного Бытописания с геологией и другими естественными науками. Примечательно само по себе и наблюдение о значении света в тайне шестидневного миротворения, которого в самом деле очень много в творении каждого дня; для автора оно «закрывается» геологией, но теперь, нам представляется, все же скорее поддерживается современной космологией.

Подобной точки зрения придерживался уже А.С. Хомяков, писавший: «Нет сомнения, что показания некоторых наук положительных, как геология, фактических, как история,

или умозрительных, как философия, кажутся не вполне согласными с историческими показаниями Священного Писания или с его догматическою системою. То же было и с другими науками, и иначе быть не могло». Однако вредным и опасным как для науки, так и для религии представляется Хомякову не это, а «немецкое суеверие в непреложность наук на каждом шагу их развития» (Хомяков, Т.1: 351-374).

Появлялись и переводные работы. Так, в «Православном обозрении» за октябрь-ноябрь 1865 и январь 1866 гг. печаталось сочинение немецкого евангелического богослова ортодоксального направления Х.Э. Лютардта (Lutardt, 1823-1902) «Миротворение», в котором последовательно рассматривается несостоятельность материализма. Положительное содержание состоит в доказательствах отсутствия существенных противоречий между Священным Писанием и наукой. В частности, рассматривается вопрос о днях творения как неясный и второстепенный, поскольку, считает автор, «для религии интерес не во времени, но в деле» (Лютардт, 1865: 199; 1866: 39). Стоит отметить, что редакция в примечании отвергает это мнение, как уступку неверующим.

Среди основных сочинений этой эпохи доныне остается труд святителя Филарета Московского (Дроздова) о книге Бытия (Дроздов, 1867), несмотря на «немецкое влияние», отмеченное прот. Георгием Флоровским. Книга свт. Филарета соответствовала научным требованиям своего времени.

В «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария (Булгакова) также собран, систематически изложен и глубоко продуман большой святоотеческий материал по данному вопросу. Тогда же митрополит Макарий (Булгаков) отмечал, что «наука, занимающаяся изучением устройства нашей планеты...построят разные теории и системы, которые почти также быстро забываются, как быстро возникают. Существовали целые десятки таких систем, которые ныне признаются ложными. <...> Справедливо ли же показания такой науки противополагать повествованию Бытописателя и поверять первыми последнее?» (Булгаков, 1993: 423-424).

Немало проникновенных слов о миротворении

содержатся и в сочинениях святителя Игнатия (Брянчанинова), в частности, в «Судьбах Божиих», в «Слове о смерти» и в других. Святитель Игнатий известен своими аскетическими писаниями, но он вдумывался также в понятия числа, времени, пространства.

К «золотому фонду русской библеистики» относят труд профессора МДА протоиерея Николая Елеонского (1872: Кн. 1: 104-124, 153-164; Кн. 2: 34-63; 1873: Кн. 3: 9-35). В 70-х годах X1X века он опубликовал несколько вдумчивых очерков об основных моментах творения по библейскому сказанию, отличающиеся большой научной эрудицией на уровне своего времени и тщательностью исследования. Многие суждения прот. Н. Елеонского и поныне заслуживают внимания.

Красноречивым и ярким церковным мыслителем является архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий (Борисов). Он систематически рассматривает историю грехопадения в проповедях на начало Великого поста и в проповедях о происхождении и существе греха (Борисов, 1908: 124-130). В этих «Беседах», составляющих в целом достаточно солидную книгу «Падение Адамово», и в других сочинениях (Борисов, 1908: 92-93, 137-176, 717-732) красноречивый проповедник внимательно и многогранно рассматривает почти каждую фразу библейского текста преимущественно в духе святоотеческих традиций, а также критикует католические и протестантские воззрения в отношении соответствующих мест, иногда делая яркие обобщения. В том числе он критикует западных мистиков, но допускает «взгляды мистические, каких много в Записках преосвящ. Филарета» (Борисов, 1908: 115). Рассматривая общие понятия о бытии и о человеке, он учитывает естественно-научные данные своего времени. Много ценных и глубоких мыслей о сотворении мира и человека высказывал святитель Феофан Затворник в своих толкованиях Священного Писания, в частности, Послания к римлянам. (Феофан Затворник, 1996: 504-507).

В одном ряду со святителем Феофаном Затворником и другими видными толкователями стоит имя епископа Виссариона (Нечаева), труд которого «Толкование на паремии из книги Бытия» (Нечаев, 1998: 62) был высоко оценен наукой его времени. Нельзя не согласиться с его оценкой в «Церковных

ведомостях»: «Изложены толкования с замечательной простотой и ясностью. Лишних слов нет <…>. Ясная, светлая мысль передается прозрачным, ясным, местами высокохудожественным языком. При краткости речи - замечательная полнота и глубина мыслей». Замечательно, что автор рассматривает священный текст именно как паремийные чтения, то есть непосредственно в связи с церковной службой, в которую они входят. Этим подчеркивается непререкаемая авторитетность текста, изъяснения которого у епископа Виссариона основаны на святых Отцах. Вместе с тем толкователь учитывает современное ему естественно-научное понимание мироздания, которому старается дать богословское объяснение. Однако, эти объяснения, на наш взгляд, нередко ставят богословие в зависимость от естествознания и в наше время во многом требуют значительного пересмотра.

Были и другие публикации. Так, в «Христианском чтении» опубликована большая статья (без указания автора) «Прочны ли выводы естествознания о происхождении жизни и человека?» (1880, № 3-4: 3-46), где приведен материал по критике Дарвина и Геккеля: с точки зрения научной методологии, сторонники эволюционизма злоупотребляют гипотезами, происхождение жизни из неживой материи недоказуемо.

Весьма продуманной представляется статья известного философа, профессора МДА В.Д. Кудрявцева-Платонова «О Промысле» в «Прибавлениях к изданию творений святых Отцов» (Кудрявцев-Платонов, 1871: 147-210). Эта работа написана с большой философской эрудицией, необходимой для уяснения промыслительного отношения Творца к Его творению; Поскольку понятие о Промысле следует из понятий отношения Божества к миру (Кудрявцев-Платонов, 1871: 149), автор рассматривает эти отношения. Критически анализируются взгляды английских и французских деистов, односторонность Канта и Лейбница, последнему автор более симпатизирует. Рассматривая мироздание, автор замечает: «Не можем не видеть <...> что все предыдущее образование мира служило необходимым приготовлением и условием для того, чтобы дать возможность существованию на земле высшему из существ -

человеку» (Кудрявцев-Платонов, 1871: 165). - К этой идее, в настоящее время обозначаемой, как «антропный принцип», вернулась, как известно, современная космология. В мире действует, по мнению автора, законосообразность, но вместе с тем, имеют место «особенные действия божественной воли, которые могут быть названы необыкновенными и сверхъестественными» (Кудрявцев-Платонов, 1871: 193). Это чудеса. Несомненность чудес является свидетельством уклонения мира от первоначального порядка. «Так и смотрит на значение чудес религия: она видит в них сверхъестественное восстановление нарушенного падением человека первоначального совершенства мира» (Кудрявцев-Платонов, 1871: 193). Автор говорит о «христианской науке», для которой нет сомнений в особенных действиях Промысла, называемых чудесами. Несомненно, если мы рассматриваем происхождение мира и человека с религиозной позиции, не только можно, но и необходимо рассматривать чудо в связи с изменением человека и природы после грехопадения. Но когда автор считает, что общий итог исторического развития - «постепенное усовершенствование человечества» (Кудрявцев-Платонов, 1871: 165), с этим вряд ли можно согласиться.

Исходя из подобного же взгляда на соотношение естественно-научных знаний и задач богословского исследования, проф. Н.П. Рождественский в лекциях, читанных в СПБДА еще в 1881/1882 гг. говорил: «Величайшая ошибка, которую могла бы сделать библейская экзегетика, состоит в подчинении себя той или другой естественно-научной теории при толковании Священного Писания, потому что естественно-научные теории переменчивы, а библейские истины вечны. Экзегетике не следует связывать участь библейских истин с тем, что может погибнуть и быть признано ошибкою человеческого ума. Если не дело Библии давать нам уроки физиологии, химии, геологии, ботаники, то с другой стороны не дело естественных наук учить экзегетов правильно толковать и понимать Священное Писание. Что следует разуметь под известным словом, как понимать то или другое место в Священном Писании, - это чисто экзегетический вопрос, который нужно решать на основании единственно экзегетических данных,

независимо от того, как думают по тому вопросу естественно-научные теории, совершенно некомпетентные в области экзегетики» (Рождественский, 1893: 225-270). Что можно возразить против справедливости этих слов? Но, несмотря на такие давным-давно сделанные разъяснения и предупреждения, принадлежащие ряду сильных богословов эпохи расцвета отечественной богословской науки, «величайшая ошибка» стала общим местом в посвященных Шестодневу многочисленных трудах ученых и богословов вплоть до нашего времени.

Видный богослов епископ Михаил (Грибановский) в лекциях 1888-1889 гг. излагает библейское учение о творении мира в сопоставлении с эволюционной теорией, несостоятельность которой он показывает с философской точки зрения. Епископ Михаил обстоятельно показывает, что невозможно доказать происхождение одних видов из других. «Предположим, - говорит епископ Михаил, - что исполнилось самое высшее чаяние защитников эволюционной теории, найдены все посредствующие звенья между неорганическим и органическим миром или между обезьяной и человеком. Что этим будет доказано? Только то, что существовали животные, представляющие средину между тем-то и тем-то. Но показать неопровержимо, что такое-то животное есть перерождение такого-то, невозможно никакими изысканиями <...> на основании только факта совместного существования их мы не можем заключать, что животные и исторически, генетически происходят из зоофитов, птицы - из рыб, человек - из обезьяны. Это может быть доказано только в том случае, если представят факты перехода обезьяны в человека и прочее» (Грибановский, 2003: 167). По мнению епископа Михаила, Библия говорит о постоянстве форм. Анализируя эволюционное учение (в другом месте упоминается теория Дарвина) с философских позиций, епископ Михаил указывает на непоследовательность ее сторонников, которые не углубляются в самую суть понятия возникновения: «Ошибка ученых в том, что они, говоря о влиянии естественных условий на появление организмов, смешивают причину efficiens (производящую) с причиной materialis <...>. Новые учения полагают, что явления организмов понятны, если указаны условия их возникновения, и забывают,

что кроме условия возникновения нужно понять самое возникновение, самый переход из небытия в бытие, то есть самое творчество факта. Библия <...> совершенно точно выражается: Бог сотворил так, что земля произвела, то есть земля и вообще естественные силы были внешними условиями возникновения организмов, а самое их возникновение, творение, под этими установленными творческою силою условиями, произведено Богом» (Грибановский, 2003: 169). Принцип жизни - единство, обусловленное внутренней силой, но «жизнь есть не механическая метаморфоза, а нечто объединенное» (Грибановский, 2003: 171). Епископ Михаил делает критические замечания об отношениях религии и науки в его время (80-е годы XIX века) на Западе. Это, по его мнению, ложные отношения: «Если мы познакомимся с антирелигиозной литературой на Западе, то увидим, что теории являются здесь только иллюстрацией той вражды, которая присуща западным ученым по отношению к католичеству. Только в силу этой вражды библейское учение всегда встречает на Западе предубежденный взгляд» (Грибановский, 2003: 173).

В солидной монографии профессора богословия протоиерея Тимофея Буткевича, посвященной проблеме зла (Буткевич, 2005), миротворению уделяется значительное внимание в связи с грехопадением. Здесь содержится достаточно полный для своего времени обзор понятий и учений о зле и его происхождении в мировых религиях и философских системах древности и нового времени.

Обширное изложение православного учения о творении мира и человека и о грехопадении с его последствиями предпринял известный церковный просветитель священник магистр Григорий Дьяченко в своем объемистом труде «Катехизические поучения, общедоступно изъясняющие учение Православной Церкви о христианской вере, надежде и любви с библейскими и церковно-историческими приложениями» (Дьяченко, 1898). При всей обстоятельности труда, о последствиях грехопадения для мироздания в целом говорится очень немного: изгнанный из Рая человек потерял или уменьшил власть над животными, земля стала производить терния и волчцы, появились болезни и телесная смерть

(Дьяченко, 1898: 96-97). Несмотря на разрушительные действия в природе, земля стоит ненарушимо (Дьяченко, 1898: 100).

Известное место в богословии XX века занимает труд профессора П.А. Светлова «Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения» (Светлов, 1899). Поставленная автором апологетическая задача побуждает его подробно остановиться на христианском понимании мироздания. При этом он выделяет категорию совершенства, которое обусловливает блаженство тварей. На вопрос о наличии зла автор отвечает рядом соображений, упуская из виду, по нашему мнению, наиболее глубокое объяснение, принадлежащее Отцам Церкви: зло не имеет собственной сущности, оно есть лишь отсутствие добра. Это, конечно, весьма существенно для понимания грехопадения.

Заслуживает внимания еще один русский богослов XIX века, епископ Михаил (Лузин), также составивший большой труд по изучению Пятикнижия, в том числе и миротворения. Наблюдая развитие наук и одновременно - упадок веры, епископ Михаил указывал на необходимость иметь чистую веру для того, чтобы исследовать вопрос о происхождении мира: «Если что во всей этой истории развития царства Божия на земле не подлежит вполне внешним - от инуду заимствованным доказательствам положительным, так это - творение мира по сказанию Пятикнижия: творение мира есть таинство, постигаемое только верой, как прямо высказал это великий апостол: Верою разумеваем совершитися веком глаголом Божиим, во еже неявляемых видимым быти (Евр. 11: 3). <...> Но это не значит, чтобы этот внешний покров тайны, это повествование о творении не подлежало исследованию и изучению научному, даже и не соединено было с ним; нет, как сказание, оно подлежит всяческому исследованию и требует исследования; мы говорим только о том, что корень этого исследования должен быть в вере в непостижимость этой тайны, что за поднятие и этой завесы тайны самого сказания надобно касаться чистыми руками и очищенной мыслью, иначе и для обладающих мудростию слова, но не словом премудрости, многое <...> покажется соблазном и безумием» (Лузин, 1899: 98).

Мы полагаем, что епископ Михаил был прав, и именно

чистой и глубокой веры не хватает нам и, увы, многим нашим ученым современникам. Творение есть непостижимая тайна, библейское сказание есть ее «внешний покров», который можно и следует изучать, но центром истинного познания является глубокая вера. О том, насколько оскудела вера, свидетельствует, как нам кажется, сама постановка этого вопроса, ставшая традиционной: на протяжении более полутораста лет все обсуждения сводятся главным образом к вопросу о том, как «вписать» данные современной науки в схему Шестоднева.

И это происходит в значительной степени потому, что наука не стала отвечать тем требованиям, о которых писал св. апостол Павел, учивший, что рассматривание творений, от создания мира обнаруживает невидимое Его, вечную силу Его и Божество (Рим. 1: 20). Конечно, одного взгляда на небо нередко бывает достаточно, чтобы человек вдруг опомнился и задумался о Боге и о смысле жизни. Но такой целостной науки, которая последовательно поставила бы перед собой благодатную задачу в естествознании познавать величие Бога во всем многообразии творения и протекающих в природе процессов, - такой науки как системы, до сих пор, увы, не существует.

Поэтому, несмотря на все справедливые утверждения и предупреждения лучших представителей русского богословия, громкие и в значительной части все же общепринятые научные открытия светских ученых, в основном далеких от глубокой веры, необходимо требовали дать удовлетворительное богословское обоснование библейских истин о происхождении мира перед лицом современной науки. Это оказалось совсем не просто. Неудивительно, что в богословской литературе нередко утверждается, что никаких противоречий между наукой и Библией нет, и этот провозглашаемый постулат подтверждается тем или иным сопоставлением отдельных данных науки и Священного Писания, иногда с попыткой объяснения имеющихся расхождений, а иногда просто с выражением веры, что когда-нибудь эти противоречия найдут вполне удовлетворительные объяснения. Так, например, прот. Николай Малиновский писал в 1911 году в официально принятом учебнике: «Многое уже достигнуто для разъяснения этих разностей <...>. Будет время, когда и те несущественные

разности, какие находят ныне, устранятся, и Библия, и природа, как Откровение единого Бога, будут читаемы и понимаемы людьми одинаково» (Малиновский, 1911: 225). Как видим, это иная точка зрения, чем у епископа Михаила (Грибановского) или епископа Михаила (Лузина) или проф. Н.П. Рождественского. Со времени издания учебника прошло уже почти более ста лет, но никакого прогресса в изъяснении «несущественных» (на самом деле, весьма существенных) разностей по существу не происходит и очевидно, что такого рода разъяснений, как прямых взаимных подтверждений одинаково понимаемых истин, мы уже никогда не дождемся.

Говоря о состоянии науки своего времени, митрополит Макарий (Булгаков) отмечал, что «одни из этих ученых принимают дни творения за дни обыкновенные, а другие за целые периоды» (Булгаков, 1868: 423-424). Эти два направления господствуют и поныне в богословской литературе, посвященной Шестодневу. Первые именуются креационистами, вторые - эволюционистами. Существенна связь этих направлений с западными конфессиями. Эволюционизм в основном обязан своим происхождением Дарвину, который был унитарием (ответвление протестантизма) и нашел немало сторонников среди ученых католиков; современный креационизм также вырос из протестантской мысли. В русской богословской литературе XIX-XX веков имело место как креационистское, так и эволюционное направление. Следует отметить, что в период перед революцией 1917 года в борьбе с активно пропагандируемыми материалистическими концепциями происхождения мироздания, жизни и человека православная научная апологетика нередко исходила именно из креационистских предпосылок целесообразности в природе, как свидетельства Божественной Мудрости в творении (Тихомиров, 1906: 299).

К концу XIX в. «согласование» отдельных данных науки и библейского учения стало одной из важнейших, если не основной задачей богословской науки не только за рубежом, но и в России.

Примером одной из попыток такого рода является объяснение, предложенное крупнейшим русским библеистом XIX - начала XX века А.П. Лопухиным, заимствовавшим его в

западной науке. Ученый справедливо констатировал: «К первым дням творения, предшествовавшим появлению солнца, довольно трудно прилагать нашу обычную астрономическую мерку» (Лопухин, 1904: 5). Эту трудность он несколько неожиданно преодолевает возможностью «допустить, что это сравнительно незначительное препятствие (? - наш вопрос. - А.С.) было как-либо устранено силой Божественного Всемогущества». Такое допущение, конечно, является выражением веры, но нисколько не примиряет данные науки с библейским повествованием. Излагаемая Лопухиным «визионерная» гипотеза (гипотеза Хью Миллера) пыталась примирить креационизм и эволюционизм. По «визионерной» теории, «библейское повествование о творении мира представляет собой не строго научное и фактически-детальное воспроизведение всей истории действительного процесса мирообразования, а лишь его главнейшие моменты, открытые Богом первому человеку в особом видении (visio). Здесь вся история происхождения мира <...> прошла пред духовным взором человека в виде целой серии картин, из которых каждая представляла известные группы явлений, причем как общий характер, так и последовательность этих картин являлись верным, хотя и мгновенным отображением действительной истории. Каждая из этих визионерных картин образовывала собою особую группу явлений, фактически развивавшихся в течение одного и того же периода, в видении же получившего название того или другого дня. <...> День был самой удобной, самой простой и легко доступной сознанию первобытного человека хронологической меркой. <...> Итак, - заключает Лопухин, - по вопросу о днях творения Библия и наука отнюдь не сталкиваются между собой: Библия, разумея обыкновенные дни, отмечает этим самым лишь различные моменты космогонического видения, в котором Бог благоволил открыть человеку историю мироздания, наука же <...> имеет в виду исследовать фактический процесс происхождения и постепенного устройства мира». По мнению Лопухина, «визионерная теория находит своих защитников среди отцов и учителей Церкви (Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Феодорит, Юнилий Африканский)». Но следует заметить, что великие духовные писатели, перечисленные

Лопухиным, не были знакомы с позднейшими, то есть современными научными представлениями о развитии материи и всего мироздания в целом, а именно они создают проблему. Конечно, визионерная теория совершенно не является удовлетворительной и, видимо, не случайно она вообще-то почти не вспоминается в современной богословской литературе, посвященной Шестодневу. Она, к сожалению, достаточно произвольно приспособляет дни творения к эволюционной теории происхождения мира, рассматривая их психологически - как образы восприятия, но, по сути, лишая библейские дни той реальности, о которой говорят святые Отцы и которую стремится утвердить сам Лопухин. Изложенная гипотеза лишь еще раз показывает, насколько трудной проблема «согласования» представлялась уже в XIX веке.

В трудах А.П. Лопухина были собраны достижения библеистики и науки того времени, в частности, по вопросу о происхождении мира. Существовали и попытки разработать другие теории «согласования», также имевшие западное происхождение. В этот же период продолжалось издание в переводах ряда трудов иностранных авторов.

XX век принес исключительный интерес и вместе с ним новые подходы к изучению сложного вопроса о христианском понимании происхождения мироздания. В нашем распоряжении находится рукопись (частный архив) неопубликованного сочинения Алексея Миловидова на эту тему, объемом 209 страниц. Автор использует труды почтенных профессоров XIX века, - таких, как Казанский, прот. Сергиевский, Левитский, Матвеев и других, а также видных философов своего времени - В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и ряд западных авторов. Свое сочинение он открывает анализом библейского понятия Мудрости (Миловидов, 1917 [рукопись]: 5), следующие главы - «Начало мира» (Миловидов, с.34), «Мир в его настоящей данности» (Миловидов, 1917: 68**),** рассматриваемый с точки зрения божественной целесообразности. Несмотря на то, что это юношеская работа, ей нельзя отказать в обстоятельности и сравнительной новизне подхода, особенно в попытке привлечь учение о Софии к объяснению миротворения в церковном контексте. А. Миловидов полагает, что «идеальный порядок в

природе еще от вечности определялся, как равномерное и целесообразное устроение всех явлений жизни природы. Норма этой жизни была актом Божественной Ипостасной Мудрости, и как таковая, эта норма явила, или, вернее, отразила Ипостасную Мудрость в себе, и на бытии своем выявила Тварную Мудрость, которая, обняв все создание Божие, вводит тварное бытие в жизнь Бога, как отражение Божественной Мудрости» (Миловидов, 1917: 18-19). Заслуживает внимания мысль об изначальной софийности твари. Есть здесь и много других, на наш взгляд достаточно глубоких и содержательных размышлений. Не излагая, за невозможностью, всех рассуждений автора (к тому же, возможно, и не всегда вполне точных) отметим, что он сосредоточивает внимание на реализации предвечной мысли Божией о мироздании, о чем свидетельствует божественное да будет. Главная цель творения - создание человека, введенного в Рай. По его мнению, «главная трудность в том, чтобы определить связь в переходе от Абсолютного к относительному. В этом переходе заключены как самые основы мира, так и начало условий его бытия» (Миловидов, 1917: 22). Определяя «главную трудность» как отношение абсолютного и относительного, автор ставит философскую задачу, и это, по нашему мнению, в целом совершенно правильно при рассмотрении содержания данного библейского текста. В отношении естественно-научных построений происхождения мира этот автор не вполне последователен, что не удивительно, имея в виду общее гипнотическое влияние научных открытий на богословие нового времени. С одной стороны, наш автор считает, что «первые главы кн. Бытия рисуют нам некоторые стороны из жизни первобытной природы во всей ее чистоте и неповрежденности <...> никто не мог покушаться на жизнь созданной плоти - такова заповедь Господа» и т.д. С другой стороны, автор высказывает убеждение, что «научные добросовестные исследования приводят, однако, к тому же самому», что говорит Моисей о мирообразовании (Миловидов, 1917: 45).

Об интересе учащихся МДА начала XX века к теме сотворения мира, его красоты свидетельствует то, что среди курсовых работ студентов выпускного 4-го курса встречаются близкие темы, например, «Учение святых отцов и церковных

писателей о материи» Константина Руницкого (Сергиев Посад, 1916: 64) или «Христианское понимание красоты (взгляд святых отцов)» иеромонаха Игнатия (Жебровского) (Сергиев Посад, 1917: 43) и другие.

Многие вопросы мироздания были затронуты в сочинениях В.И. Несмелова, одного из своеобразнейших русских религиозных мыслителей конца XIX - начала XX века. В первую очередь речь идет о его капитальном труде «Наука о человеке» (1898-1903). (Несмелов, 1994).

Говоря о результатах, приходится признать, что в целом отечественная наука весьма сдержанно относилась к попыткам прямого «согласования» библейского учения о происхождении мироздания и человека с данными естествознания. Русское богословие этого периода достаточно последовательно указывало на недостаточность рационального знания для выяснения первоначальной природы мироздания и искало пути «согласования» науки с опытом веры.

Русское богословие о проблеме миротворения послереволюционного периода до середины XX века

Однако бурное развитие отечественной богословской науки было насильственно прервано революционными событиями. В России революция и последующее господство государственного атеизма не благоприятствовали, как само собой понятно, развитию богословской мысли. Характерно, что даже в послевоенный период, когда были восстановлены церковные учебные заведения, проблемы миротворения церковными учеными практически не затрагивались. На наш взгляд, это свидетельствовало о понятном нежелании и невозможности вступать даже в малейшую конфронтацию с официальной идеологией, тем более в области науки, в этот трудный и опасный для Церкви период. В СССР на эту тему высказывались буквально единицы исследователей (следует упомянуть протоиерея Всеволода Шпиллера), но с его мыслями был знаком крайне ограниченный круг людей.

После 1917 года русская религиозно-философская мысль в основном продолжала существовать и развивалась за рубежом. «Космогоническому видению» посвящена книга В.Н. Ильина

«Шесть дней творения», трактующая творение мира как в естественно-научном, так и в религиозно-философском плане. По В.Н. Ильину, «в Библии - в первых главах книги Бытия и в других ее текстах, связанных по содержанию и смыслу с книгой Бытия - даны не история или теория мира, но образ возникающей сущности внутреннего бытия вещей. Выражаясь кратко и на языке философии - в Библии раскрыта генетическая эйдология космоса с землей в центре... в священных письменах откровения явлено творческое действие Бога - Слова в совершенном образе вещей, в эонах тварного мира, как целого» (Ильин, 1930: 205). Это влияние платонизма. В начале своей работы В.Н. Ильин совершенно справедливо, на наш взгляд, говорит: «Прежде всего, надо оставить маниловские мечтания апологетической лже-философии о каком-то компромиссном «согласовании» и «примирении» Библии с наукой» (Ильин, 1930: 7). Изложив эту радикальную позицию, автор в дальнейшем много внимания уделяет научным теориям, прослеживая их соответствие Библии, - а также их недостаточность, которую он, к сожалению, кое-где восполняет различными мифологиями, от христианства весьма далекими. В общем, если нас интересует святоотеческое восприятие дней творения, как мера истины, то теория В.Н. Ильина при всей эрудиции, на наш взгляд, далека от этого соответствия, тем более что автор к восточным Отцам почти не обращается. В книге В.Н. Ильина содержатся методологические установки и идеи, на которых остановимся позднее. Но тем не менее трудности несоответствий не преодолены, по причине, нам кажется, слишком большого внимания, уделяемого научным концепциям и мифологии вопреки его собственному принципу, заявленному вначале.

Православное учение о творении прекрасно изложено, хотя и в весьма сжатом виде, по нашему мнению, в трудах известного богослова парижской школы В.Н. Лосского, среди которых выделим книгу «Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие» (Лосский, 1991). Эта небольшая книга замечательна тем, что в ней глубоко и всесторонне, на базе обширных знаний античных и современных религиозно-философских систем и учений о космосе, с

пониманием современных исканий изложены все основные пункты святоотеческого учения о тварном бытии и о святоотеческой космологии. В оценке современных естественно-научных теорий происхождения мироздания В.Н. Лосский весьма осторожен. Христианское богословие вполне допускает, по мнению В.Н. Лосского, «любую научную теорию мироздания, лишь бы она не переходила положенных ей границ и не принималась дерзко отрицать то, что находится вне поля ее зрения» (Лосский, 1991: 81). Вместе с тем для В.Н. Лосского, «коперниканская космография, с точки зрения психологической или, вернее, духовной, соответствует состоянию разбросанности, известной религиозной рассеянности, ослабленности сотериологического аспекта, как в гнозисе или оккультных системах <...> беспокойный дух Фауста <...> его внешнее познание, ограниченное областью становления, может объять целое лишь в его аспекте распада, соответствующего состоянию нашей природы после ее падения» (Лосский, 1991: 81). Это путь, прямо противоположный пути православного подвижника, как говорит В.Н. Лосский - христианского мистика. В.Н. Лосский как бы намечает первые штрихи современного православного учения о мироздании в соответствии с учением древних отцов Церкви. После падения нашей природы преобладает процесс распада, к которому и обращен «дух Фауста» - дух рационального, внешнего изучения мироздания. Знакомство с лекциями В.Н. Лосского, в частности, его изложением святоотеческого понимания времени и вечности, много дает для правильного понимания, на наш взгляд, пути к решению вопроса о современной православной космологии. В «Догматическом богословии» В.Н. Лосский дает превосходное изложение православного учения о миротворении; его глубокие мысли о Шестодневе можно считать, с нашей точки зрения, основополагающими для современного прочтения первых глав книги Бытия (Лосский, 1991: 254). Странно, что мало кто, по-видимому, вчитывается в эти содержательные страницы, где давно дан ответ на многие наши вопрошания.

Книга крупного русского философа первой половины XX века протоиерея Василия Зеньковского «Апологетика» (Зеньковский, 2002) содержит необходимый для изучения

происхождения мира анализ основных понятий. Прот. Василий Зеньковский напоминает, что учение, опирающееся на данные Откровения, есть предмет веры (Зеньковский, 2002: 24), что разум наш ограничен, что разум и вера должны восполнять друг друга, и при этом «участие веры в познании должно ограничиваться лишь основными и принципиальными вопросами» (Зеньковский, 2002: 25-28). В отношении науки он считает достаточным ограничиться «лишь вопросом о принципе эволюции», (Зеньковский, 2002: 60-61). При этом «было бы неверно, - замечает прот. Василий Зеньковский, - стремиться каждую деталь в библейском тексте освещать данными науки. Система согласования (конкордизма) <...> ложна в самом принципе (подчеркнуто нами - А.С.) - так как наука в своем развитии вынуждена или заменять одни предположения другими, или так менять прежние, что они по существу являются новыми <...> А библейский текст остается все тем же» (Зеньковский, 2002: 60). Это, конечно, не означает, добавим, что надо отказаться от попыток объяснений, но нужно помнить, что Бог свободен и что в мире существует тайна.

В другом своем труде - капитальных «Основах христианской философии» (Зеньковский, 1997: 115) - протоиерей Василий Зеньковский также постоянно обращается к интересующим нас проблемам, высказывая много глубоких мыслей о сущности творения. Выше мы уже упоминали его работу, посвященную проблеме космоса.

Одни из последних работ, так или иначе затрагивающих тему сотворения мира, принадлежат перу крупного православного богослова русского происхождения, который, однако, всю жизнь провел в эмиграции - во Франции и США, протоиерея Александра Шмемана. Особое внимание этот богослов уделял таинствам Церкви, пытаясь через них осмыслить, в частности, и тайну сотворения мира (Шмеман, 1991: 341-342). Его мысли оказали большое внимание на богословские работы последних лет.

Еще один преподаватель Свято-Сергиевского Богословского института в Париже, интересовавшийся вопросами мироздания, - протопресвитер Алексий Князев (1913-1998). Его работа «Понятие и образ Божественной Премудрости

в Ветхом Завете» была написана еще в 1955 году, но стала доступна для отечественных читателей совсем недавно (Князев, 2006: 171, 345-397).

Различные вопросы мироздания затрагивали пассажиры «философского парохода», высланные из Советской России в 1922 году. Протоиерей Сергий Булгаков писал на эту тему еще до революции (Булгаков, 1933: 42-43). Заслуживают внимания идеи Н.А. Бердяева (Бердяев, 1995: 164-274) и С.Л. Франка (Франк, 1956: 327).

Необходимо упомянуть также труд епископа Кассиана (Безобразова) (Безобразов, 2006: 197-198). Еп. Касиан подчеркивает, что книга Бытия в первую очередь посвящена метаисторическому периоду существования человечества.

Епископ Александр (Милеант) (Милеант, 2005: 13) отмечает трудность некоторых мест книги Бытия, которые имеют символическое значние.

Как показывает предложенный обзор основных работ XVIII-XIX и первой половины XX вв. по вопросу происхождения мироздания в русской богословской и отчасти философской литературе. Русские духовные школы уделяли этому немалое внимание. Труды русских богословов опирались обычно на строго научную методологию, с разграничением задач наук естественных и богословских. Русское богословие постоянно стремилось «согласовать» естественно-научный опыт с духовным опытом Православной Церкви, которые дополняют друг друга с учетом последствия грехопадения, существенно повлиявшего на все мироздание.

ЛИТЕРАТУРА

Александр (Милеант), еп. 2005. Ключ к Библии. История создания, краткое содержание и толкование Священного Писания. М.: «Дар». 528 с.

Бердяев Н.А. 1995. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. Сс.164-286. - В кн: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М.: «Республика». 383 с.

Буткевич Т., прот. 2005. Зло, его сущность и происхождение: Репринт воспроизведение изд. 1897 г. СПб.: Общество памяти игумении Таисии. 505 с.

Виссарион (Нечаев), еп. 1998. Толкование на Паремии: научное издание. М.: Изд-во Сретенского м-ря. 256 с. (Репр.: СПб., 1871).

Дьяченко Г., свящ. 1898. Катехизические поучения, общедоступно

изъясняющие учение Православной Церкви о христианской вере, надежде и любви с библейскими и церковно-историческими приложениями. М.: Типография Вильде. 1040 с.

Елеонский Н., прот., проф. МДА. 1872. История происхождения неба и земли. Сотворение мира. Рай. Грехопадение. Опыт истолкования Быт. 1.1-3.24. Чтения в обществе Любителей Древней Письменности. Кн.1.

Зеньковский В., прот. 2002. Апологетика. М.: «Грааль». 248 с.

Зеньковский В., прот. 1997. Основы христианской философии. Изд. 1-е. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1961-1964; переизд.: Т. 1-2. М.: «Канон».

Ильин В.Н. 1930. Шесть дней творения. Paris: YMCA-Press. 229, [2] с.

Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический. 1908. «О человеке» Т. 6. СПб., 1908. Сс. 92-93. «О последней судьбе человека и мира». Сс. 137-176; Учение о сотворении мира. Т. 6. СПб.

Иоанн (Маслов), схиархим. 1993. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении [магистерская диссертация]: статьи разных лет. [Б. м.]: Мир Отечества. 524 с.

Кассиан (Безобразов), еп. 2006. Принципы православного толкования слова Божия. - В сб.: Православие и Библия сегодня. Сб. Киев: Центр православной книги.

Князев А., прот. 2006. Понятие и образ Божественной Премудрости в Ветхом Завете. - В сб.: Православие и Библия сегодня. Киев: Центр православной книги. 448 с.

Кудрявцев-Платонов В.Д. 1871. О Промысле. - В кн.: Прибавления к изданию творений святых Отцов. Ч. 24. М.

Литтре Е. 1847. Важность и успехи физиологии. - Современник. Т. 1. № 2: 125-164.

Литтре цит. по: Голубинский Ф.А., прот., проф., Левитский Д.Г., проф. Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах): [Исследования в семи письмах профессоров Московской Духовной Академии - протоиерея Федора Алексеевича Голубинского и Дмитрия Григорьевича Левитского]. М., 1858. 22, 458 с.; репринт: СПб., 2004.

Лопухин А.П. 1904. Библейская история при свете новейших исследований и открытий Ветхого завета. Т. 1. СПб., 1889. Также: Лопухин А.П. Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Под ред. А.П. Лопухина. Т. 1. СПб.

Лосский В.Н. 1991. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Париж, 1944; Пер. с франц. М.: Центр «СЭИ». 288 с.

Лютардт Х.Э. Миротворение. - Православное обозрение. октябрь-ноябрь 1865; январь 1866.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. 3-е изд. СПб., 1868. Сс. 423-424. Репринт, М., Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь. 1993

Малиновский Н., прот. 1911. Очерк православного догматического богословия. Сергиев Посад.

Миловидов А. Библейское учение о природе / Курсовое сочинение студента 4-го курса (1916/1917 учеб. года) Московской духовной академии Алексея Миловидова. Сергиев Посад, 1917 (рукопись).

Михаил (Грибановский), еп. 2003. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: «Пролог». 252 с.

Михаил (Лузин), еп. 1899. Библейская наука. Кн. 2. Пятикнижие Моисеево, академические чтения. Издано под ред. И.И. Троицкого. Тула.

Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1-2. Казань, 1897; репр.: Казань: «Заря-Тан», 1994. Т. 1.

Отчет о состоянии Московской духовной академии в 1915-1916 учебном году. Сергиев Посад, 1916.

Прочны ли выводы естествознания о происхожении жизни и человека? - Христианское чтение. 1880. № 3-4.

Рождественский Н.П. 1893. Христианская апологетика : курс основного богословия, читанный студентам Санкт-Петербургской. Духовной академии в 1881/2 учебном году. СПб.: Изд. книгопродавца И.Л. Тузова. Т.1 и 2. 2-е изд. 428 с.

Ростовский Д., свт. 1998. Летопись, синопсис. М.: Московского Подворья Свято-Троицкой Лавры. 474 с.

Светлов П.А., проф. 1899. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. Т. 1. [Соч.] П.Я. Светлова. Изд. 2-е. Киев: тип. С.В. Кульженко. [2], 402, VI с.

Тихомиров А. 1913. Создание жизни на земле. Издание Комиссии по организации общеобразовательных чтений для фабрично-заводских рабочих г. Москвы, М.: Типография Русского Товарищества.

Тихомиров А. 1906. Положение человека в природе: Читано для рабочих в Историческом Музее 19 февраля 1906 г. Издание Комиссии по устройству чтений для московских фабрично-заводских рабочих. М.

Феодор (Бухарев), архим. 1862. Изъяснение первой главы книги Бытия о миротворении. СПб.

Феофан Затворник, свт. 1996. Толкование первых восьми глав послания ап. Павла к римлянам. М.: Сретенский монастырь. (Творения. М., 1890; репринт).

Филарет (Дроздов), митр. 1867. «Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие». Ч. 1. М.

Булгаков С.Н., прот. 1933. Агнец Божий. О богочеловечестве. Ч. 1. Paris: YMCA-Press. 468 с.

Франк С.Л. 1956. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж: YMCA-PRESS. 416 с.

Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России // Хомяков А.С. Сочинения. Т.1.

Шмеман А., прот. 1993. Воскресные беседы. М.

Шмеман А., прот. 1991. За жизнь мира. Нью-Йорк.

Получена / Received: 09.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Христианская теология и гуманитарные науки: узловые направления взаимодействия

С.А. Чурсанов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Novokuznetskaya str., 23, building 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: sergey-a-chursanov@yandex.ru

Ключевые слова: методология, богословская антропология, дедуктивный подход, индуктивный подход, единство в различии, личность, межличностные отношения.
Key words: methodology, theological anthropology, deductive approach, inductive approach, unity in diversity, person, interpersonal relations.
Резюме: В статье выявляются актуальные направления взаимодействия православной теологии, христианских гуманитарных наук и светской гуманитаристики. В качестве основной методологической особенности систематических теологических дисциплин выделена дедуктивная установка на решение частных гуманитарных задач исходя из предпосланных метафизических оснований, содержащихся в базовых богословских источниках. Привлечение выводов богословской антропологии в светских гуманитарных науках дает возможность восполнить их антропологические модели с учетом теологических оснований христианского мировоззрения. В свою очередь, в богословских дисциплинах рассмотрение массивов фактических данных и их многочисленных интерпретаций, аккумулируемых в современной гуманитаристике, позволяет полнее соотнестись с гуманитарными реалиями современной социально-культурной ситуации.
Abstract: The article clarifies the significant areas of interaction between the Orthodox theology, Christian humanitarian sciences, and secular humanities. The major methodological feature of systematic theological disciplines consists in their deductive course towards solving the particular humanitarian tasks on the basis of the premised ontological foundations given in the essential theological sources. The use of the findings of theological anthropology enables the secular humanities to supplement their anthropological models, taking into account the theological foundations of the Christian worldview. In turn, the consideration of the factual data and their numerous interpretations accumulated in the modern humanities makes it possible for theological disciplines to relate with the humanitarian realities of the current socio-cultural situation in a more comprehensive and detailed way.
[**Chursanov S.A.** Christian theology and humanitarian sciences: the foremost lines of interaction]

В содержательно-методологическом пространстве современных российских гуманитарных наук можно различить три развивающиеся сферы. Это, во-первых, христианская теология, представленная здесь в первую очередь богословской антропологией, во-вторых, христианская психология, культурология, социология и другие гуманитарные науки, опирающиеся на богословское понимание человека, и, в-третьих, светская гуманитаристика. В этой ситуации становится очевидной актуальность выработки методологических принципов взаимодействия названных научных сфер. Решение этой задачи позволит содержательно и методологически обогатить каждую из них, способствуя формированию интегрального ви́дения человека, гуманитарных проблем и путей их эффективного решения. Надежную предпосылку для решения данной задачи составляет то особое место, которое в рассматриваемых научных сферах занимает человек. Именно человек и его деятельность как общий предмет изучения связывает богословскую антропологию с христианскими и светскими гуманитарными науками, обеспечивая их взаимную заинтересованность.

В методологическом плане для теологии, или богословия, характерен подход, существенно отличающийся от философских методологий. Православные теологи в первую очередь стремятся опираться не на беспредпосылочные усилия обособленного человеческого разума, а на базовые богословские источники, содержание которых раскрывается в виде основополагающих теологических концепций. Более того, православному богословию свойственна установка на восприятие и выражение непосредственного христианского опыта, то есть своего рода «неявного знания», открывающегося человеку изнутри церковной жизни. Как результат, в отличие от традиционных философских онтологий богословская онтология не ограничивается автономными познавательными ресурсами человека. Поэтому, выражая релевантные аспекты высшего опыта христианской жизни, православные теологи пользуются философскими понятиями и отдельными философскими построениями, преобразовывая и дополняя их, но не беря на себя обязательств по привлечению связанных с ними

концептуальных гносеологических и онтологических представлений (Лосский, 1991: 212; John, 1993: 36).

В современной православной теологии по своему значению для прояснения предельных вопросов понимания человека и межчеловеческих отношений выделяется богословская антропология. Эта теологическая дисциплина выходит на передний план и при решении вопросов взаимодействия богословия и современной светской гуманитаристики. Как и другие систематические теологические научные дисциплины, богословская антропология носит преимущественно дедуктивный характер. Она «должна строиться сверху вниз, исходя из троичных и христологических догматов» (Лосский, 2000: 570). Магистральные линии христианского ви́дения человека выводятся в ней из трех основных источников: Священного Писания, святоотеческих свидетельств, выражающих высший опыт христианского образа жизни, и основополагающих богословских выводов.

Что касается светских гуманитарных наук, то они изучают человека и общество в их эмпирически наблюдаемом состоянии и преимущественно пользуются, поэтому, *индуктивным методологическим подходом*. В контексте прояснения методологии взаимодействия с теологическими дисциплинами в качестве существенной характеристики этого подхода выделяется установка на накопление и систематизацию фактов, относящихся к деятельности, реакциям и другим проявлениям человека, с последующими теоретическими обобщениями и попытками выведения закономерностей, которым подчинены различные стороны человеческой жизни.

Однако согласно православному богословскому ви́дению в настоящее время человек пребывает в поврежденном состоянии, в значительной степени определяемом мотивами, целями и ценностями, не связанными с устремленностью к Богу. То, что в современных светских гуманитарных концепциях и практических методиках существует устойчивая тенденция принимать за норму именно это эмпирически наблюдаемое состояние человека, в богословском понимании неизбежно делает их односторонними.

При этом методологические особенности христианских

теологических дисциплин открывают перспективу заинтересованного взаимодействия со светскими гуманитарными науками. В методологическом плане такое взаимодействие отвечает базовому богословскому принципу *единства в различии*, позволяющему избежать как разобщающего обособления, так и бесплодного смешения теологии и секулярных научных сфер. Более того, принцип единства в различии позволяет не только предоставить каждой из них предельные возможности для реализации своего гуманитарного потенциала, но и взаимно усилиться за счет привлечения методологических и содержательных ресурсов друг друга.

В самом деле, с одной стороны, для методологических парадигм светских гуманитарных наук характерна метафизическая содержательная основа, не выводимая ни из каких наблюдений и фактов, проявляющаяся уже на этапе отбора и описания эмпирических реалий и оказывающая заметное влияние на результаты научной работы. С другой стороны, данные об особенностях состояния, самопонимания и ценностно-мотивационной сферы представителей современной культурно-исторической эпохи имеют существенное значение как для формирования частных теоретических моделей богословской антропологии и опирающихся на нее христианских гуманитарных наук, так и для выработки действенных решений актуальных гуманитарных проблем.

В качестве весомой предпосылки для успешного взаимодействия теологических дисциплин со светскими гуманитарными науками выступает выражение богословского понимания человеческой личности, межличностных отношений и межличностного общения в формализованных категориях, доступных для восприятия широким кругом адресатов, владеющих базовым понятийно-терминологическим аппаратом современной гуманитаристики. В этом контексте именно доступность выражения предпосланных теологических оснований, методов и полученных результатов становится для богословской антропологии и христианских гуманитарных наук одной из значимых методологических ценностей.

Следующее научное направление, позволяющее заложить

надежную основу для взаимодействия теологических дисциплин со светскими научными школами, заключается в прояснении предпосланного метафизического ви́дения, стоящего за разнообразными гуманитарными концепциями и практиками. Развитие этого направления предполагает совместные усилия представителей и христианских, и светских гуманитарных наук.

В результате междисциплинарного взаимодействия, становящегося возможным при решении названных научно-методологических задач, теологические дисциплины обретают возможность черпать из современной светской гуманитаристики фактические материалы, примеры рефлексивных языковых практик, а также теоретические обобщения, позволяющие выявлять особенности ценностной, мотивационной и деятельностной сфер, характерные для человека нынешней культурно-исторической эпохи. Прояснение и учет этих особенностей позволяет целенаправленно совершенствовать теологические модели человека, способствуя, тем самым, решению главной задачи богословской антропологии и христианских гуманитарных наук, заключающейся в прояснении христианского образа жизни и путей христианского становления человека.

Что касается светских гуманитарных наук, то описанная методология взаимодействия с христианской теологией и опирающимися на нее христианскими гуманитарными науками дает возможность их представителям восполнять свои теоретические модели и практические методики, обращаясь к христианскому ви́дению человека и межчеловеческих отношений. Немаловажное значение для светской гуманитаристики имеет и прояснение собственных предпосланных метафизических оснований, необходимое для успешного взаимодействия с богословской антропологией и христианскими гуманитарными науками. Этот научный результат может оказаться тем более значимым, что в отличие от христианских гуманитарных наук, опирающихся на богословскую антропологию, в светском научном мире как сами предпосланные метафизические представления, так и их происхождение часто остаются недостаточно осознанными и продуманными.

ЛИТЕРАТУРА

Лосский В.Н. 1991. Догматическое богословие Сс. 200-288. - В сб.: Лосский В.Н. 1991. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Париж, 1944; Пер. с франц. М.: Центр «СЭИ». 288 с.

Лосский В.Н. 2000. Кафолическое сознание: Антропологическое приложение догмата Церкви. В кн. Лосский В.Н. Богословие и боговидение: Сб. статей. М.: Свято-Владимирское братство, 628 с.

John (Zizioulas), metr. 1993. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY): St. Vladimir’s Seminary Press. 270 p.

Получена / Received: 09.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 953-959

Внутренний диалог как условие ценностного самоопределения

М.Ю. Колпакова

Психологический институт Российской академии образования
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 4
Psychological Institute of the Russian Academy of Education
Mokhovaya str., 9, building 4, Moscow 125009 Russia
e-mail: info@pirao.ru

Ключевые слова: ценностное самоопределение, ценностный выбор, «духовное Я», внутренний диалог, внутренний конфликт.
Key words: moral self-identification, values, «spiritual self», inner dialogue, inner conflict.
Резюме: Статья посвящена проблеме ценностного самоопределения. Рассматриваются причины нарушений ценностного самоопределения. Выделены типы ценностной системы, препятствующие свободному ценностному выбору. «Духовное Я», образ Божий в человеке рассматривается как основание ценностного самоопределения и подлинного ценностного выбора. Раскрывается положение о том, что разрешение внутреннего конфликта и актуализация внутреннего диалога является необходимым условием свободного ценностного выбора. Этап рассогласования между рефлексивными ценностными представлениями и реальными ценностями, выделен как необходимый, при разрешении внутреннего конфликта с «духовным Я», совестью.
Abstract: The article is dedicated to the issue of moral self-identification. The article explores the reasons behind disorganized moral self-identification. The author shows that resolution of inner conflict and realization of internal dialogue are necessary conditions for any choice regarding morality and values to be truly free. A mismatch between conscious construct of one's moral values and real personal values is identified as necessary stage in the process towards resolution of a inner conflict with one's "spiritual self".
[Kolpakova M.Yu. Inner dialog as a condition of moral self-identification**]**

Проблема ценностного самоопределения личности является одной из центральных проблем психологии, как в теоретическом аспекте, так и в практическом. Ценностное самоопределение рассматривается как сознательная ориентация в ценностно смысловой сфере, подчеркивается его активный характер. Под психологическим механизмом ценностного самоопределения понимается ценностный выбор, включающий принятие решения о приемлемости тех или иных ценностей для

себя и реализацию принятого решения. Верное ценностное самоопределение необходимо для личностного развития, нарушение ценностного самоопределения препятствует личностному развитию, человек «живет не свою жизнь», выбирает и осуществляет не то, что ему действительно важно и ценно. В качестве критериев верного, подлинного выбора выделяются такие характеристики как: соответствие согласованной структуре личностных ценностей; степень новизны, неизведанности выбираемого; степень его рефлексии; уровень аргументации. Но перечисленные характеристики являются второстепенными на наш взгляд, не они, а объективная направленность выбора является критерием его подлинности. То есть, совершается он в направлении объективных глубинных ценностей человека, в направлении его совести, или против совести (Колпакова, 2015).

Нарушение ценностного самоопределения приводит к тому, что ценности, которые человек полагает значимыми и важными для себя (рефлексивные ценностные представления), на самом деле не являются его реальными ценностями. (Реальными ценностями принято называть ценности, в соответствии с которыми человек действует.) Т.е. человек полагает ценным для себя одно, а действует в соответствии с другими ценностями.

В качестве причин нарушения ценностного самоопределения обычно выделяется либо недостаточно устоявшаяся, плохо структурированное строение ценностной сферы, либо недостаточное развитие рефлексии, как процесса, обусловливающего неструктурированность ценностной сферы. Но не только неструктурированность ценностной сферы, но и высокая структурированность может выступить причиной нарушения ценностного самоопределения.

Обратившись к психологическому опыту жизни, осмысленному в произведениях классиков отечественной и зарубежной литературы, обнаружим многочисленные примеры нарушения ценностного выбора при высоко структурированной ценностной системе (например, герой повести А.С. Пушкина «Капитанская дочка» Швабрин, или «мертвые души» показанные Н.В. Гоголем, в одноименной поэме). При

осуществлении ценностного выбора человек может, как развертывать весьма обоснованную и разветвленную аргументацию собственного выбора, так и не разворачивать субъективную аргументацию выбора. Выбор может осуществляться как в направлении нового, доселе неизведанного (такой выбор осуществляют герои романов Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» и «Бесы»: Раскольников, Кириллов), так и в пользу привычного, знакомого, устойчивого (например, герой одноименного романа И.А. Гончарова - Обломов). Ценностная сфера в этих случаях структурирована, доминирует одна страсть, которой человек охвачен, предмет этой страсти стал для человека высшей ценностью.

Развитая рефлексия также не является, на наш взгляд, ключевым процессом ценностного самоопределения. Не только при неразвитой, но и при весьма развитой рефлексии ценностное самоопределение может быть неудачным. Иллюстрацией может послужить герой известного произведения Ф.М. Достоевского «Человек из подполья», обладающий гипертрофированно развитым сознанием. По словам М.М. Бахтина, «о герое «Записок из подполья» нам буквально нечего сказать, чего он не знал бы уже сам: его типичность для своего времени и для своего социального круга, трезвое психологическое или даже психопатологическое определение его внутреннего облика, характерологическая категория его сознания, его комизм, его трагизм, все возможные моральные определения его личности и т.п. - все это он, по замыслу Достоевского, отлично знает сам и упорно и мучительно рассасывает все эти определения изнутри» (Бахтин, 1994: 51). В высшей степени развитое самосознание и высокий уровень рефлексии характерны и для героев других произведений Ф.М. Достоевского: Ставрогина, Ивана Карамазова. Ни высоко структурированная ценностная сфера, ни высокий уровень развития рефлексии не являются, на наш взгляд, основаниями верного ценностного самоопределения.

Основанием способности человека к ценностному самоопределению является, на наш взгляд, Богодарованное начало, образ Божий в человеке, «духовное Я» человека

(Флоренская, 1987; 1991). Нарушение внутреннего диалога с «духовным Я» приводит, на наш взгляд, к нарушению способности человека к ценностному выбору и ложному самоопределению.

В основании нарушений ценностного выбора лежат нарушения внутреннего диалога: глубинный конфликт или противоречие с совестью, с «духовным Я» (Колпакова, 2013).

При наличии **конфликта** с «духовным Я», на пути вытеснения совести человек нередко выстраивает все более и более согласованную ценностно-смысловую сферу, т. е. становится все более и более одержим страстью. Складывается ценностная структура, на вершине которой - страсть (страсти). Они определяют действия, поведение человека, являются его реальными ценностями, человек детерминирован ими. О ценностном самоопределении, как сознательной ориентации в ценностно смысловой сфере, включающей выбор ценностей, принятие решения об их приемлемости для себя и реализацию принятого решения говорить затруднительно, поскольку человек охвачен страстями и действует под их влиянием (Колпакова, 2015).

В случае внутреннего конфликта с «духовным Я» возможны по крайне мере два варианта такой ценностной структуры. В обоих случаях «реальные ценности» (ценности в соответствии с которыми человек действует) противоречат его духовным ценностям. (Здесь необходимо пояснение: «Реальными ценностями» принято называть ценности, в соответствии с которыми человек действует. Но такое понимание вносит некоторую путаницу, поскольку нередко человек поступает не в соответствии со своими подлинными ценностями, а в соответствии с тем, что ему кажется ценным и значимым, однако не является для него таковым.)

Разберем два варианта ценностной структуры, когда реальные ценности противоречат духовным ценностям: В одном случае человек принимает это как должное: рефлексивные ценностные представления соответствуют ценностям, в соответствии с которыми он действует. В таком случае человек активно выстраивает свою жизнь в противоречии со своим «духовным Я», с совестью.

В другом случае человек не сознает, что его действия противоречат его духовным ценностям: рефлексивные ценностные представления не согласованы с ценностями, в соответствии с которыми он поступает. В отличие от первого случая, человек не сознает, что идет против совести, оправдывает себя, полагая, что исходит в своих поступках из высших и благих намерений.

В случае **противоречия** с «духовным Я» человек слышит голос совести, но борется с ним, выбирая бессовестное. Ценности, в соответствии с которыми он планирует действовать, не совсем верно называть его реальными ценностями, они еще не являются таковыми. Самим актом своего поступка человек стремится сделать их таковыми, хотя какой-то частью сознания понимает, что разрушает себя при этом. (Раскольников осознает, что он «.. себя убил»). Принятие бессовестной мысли, согласие с нею, приводит к возникновению и осуществлению намерения против совести: «..как будто кто-то взял его за руку и потянул за собой, неотразимо, слепо с неестественной силой, без возражений…».

Во всех описанных выше случаях активного определения, выявления значимых для человека ценностей не происходит, сознательная ориентация в ценностно-смысловой сфере затруднена. О ценностном самоопределении, как сознательной ориентации в ценностно смысловой сфере, включающей выбор ценностей, принятие решения об их приемлемости для себя и реализацию принятого решения говорить затруднительно, поскольку человек охвачен страстями и действует под их влиянием. При нарушении внутреннего диалога, человек становится одержим страстями, он теряет возможность выбирать и принимать решение, он детерминирован своими прежними выборами против духовного, далее наблюдается определенная логика «развития», - скорее стагнации, оборачивания вокруг себя, фиксации на себе. Рефлексия при этом, может быть развитой, но она становится болезненной, навязчивой, приводит к обнаружению множества смыслов, но не обнаруживает **главного** (Колпакова, Коган, 2014).

Внутренний диалог с духовным является необходимым условием ценностного самоопределения и ценностного выбора.

Потому, для осуществления ценностного самоопределения необходимо разрешение внутреннего конфликта, восстановление внутреннего диалога. Первым этапом является обнаружение голоса «духовного Я», голоса совести в личном опыте человека, обнаружение неправды своего поведения, воспринимавшегося ранее как непреложная правда. Развивается чуткость к совести и человек становится способен посмотреть на ситуацию другими глазами, по-иному понимает происходящее.

В свете совести обнаруживается разрыв между ценностями, в соответствии с которыми человек действовал, и духовными ценностями - и непринятие такого разрыва.

Необходимым этапом разрешения внутреннего конфликта в случаях, когда человек отвергает духовное, будет обнаружение духовных ценностей, обнаружение совести, и рассогласование между представлениями о собственных ценностях и ценностями, в соответствии с которыми человек поступает, т. е человек обнаруживает, что для него более важны ценности, отличные от тех, в соответствии с которыми он действовал и действует. С рассогласования между прежними ценностями и представлениями о своих ценностях может начаться изменение смысловой сферы, переосмысление прежних ценностей, убеждений, взглядов, в свете «духовного Я», человек отвергает ранее принятые ценности и выстраивает свою жизнь в согласии с иными ценностями.

При втором типе ценностной структуры (человек поступает против совести, но думает, что поступает по совести) для разрешения конфликта необходимо обнаружение, осознание поступков как противоречащих духовным ценностям человека. Осознание того, что его поступки определяются не духовными, а псевдодуховными ценностями, обнаружение разрыва между рефлексивными ценностными представлениями и подлинными духовными ценностями, и рассогласование между его изменившимися представлениями о собственных ценностях и прежними ценностями, в соответствии с которыми он поступал.

То есть, при разрешении внутреннего конфликта с «духовным Я» неизбежен этап рассогласования между рефлексивными ценностными представлениями и ценностями, в

соответствии с которыми он поступал. Человек обнаруживает, что ему ценно не то, что он полагал ценным, и в соответствии с чем поступал, и он раскаивается в этом. Его прежние рефлексивные ценностные представления пошатнулись, а ценности действия еще остались прежними.

Обнаружение голоса «духовного Я», голоса совести и обнаружение в этом свете рассогласования между собственными глубинными ценностями и своими действиями - условие ценностного самоопределения, но это не приводит **автоматически** к изменению ценностно-смысловых ориентиров, разрешению конфликта с духовным и осуществлению подлинного выбора. Обнаружение совести, обнаружение глубинных ценностей как основания оценки и выбора своих ценностей, создает возможность свободного выбора, и далее следует свободный выбор, каким он будет, зависит от произволения человека. Как это происходит, почему человек откликается на голос и призыв Бога в своей душе? Это тайна между Богом и человеком. В случае негативного ценностного выбора наличествует множество властных детерминант такого выбора, а никаких безусловных детерминант положительного ценностного выбора нет, каждый раз это свободный выбор человека, возможность которого ему даруется.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин М.М. 1994. Проблемы творчества Достоевского. Проблемы творчества Достоевского. 5-е изд. Киев: Next, 1994. 511 с.

Флоренская Т.А. 1987. Диалогические принципы в психологии. Сс. 27-36. - В сб.: Общение и диалог в практике обучения, воспитания и психологической консультации: Сб. науч. тр. Под ред. А.А. Бодалева. М.: Изд. АПН СССР. 164 с.

Флоренская Т.А. 1991. Диалог в практической психологии. М.: ИП АН СССР. 244 с.

Колпакова М.Ю. 2013. Введение в диалогическую психологию. М.: Канон. 256 с.

Колпакова М.Ю., Коган И.М. 2014. К вопросу о природе внутреннего диалога. - Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. Вып. 1 (32): 97-107.

Колпакова М.Ю. 2015. К проблеме ценностного самоопределения. - Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. Вып. 4 (39): 53-65.

Получена / Received: 03.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 960-967

Духовно-ориентированный диалог в практике семейной трезвенной работы на приходах Русской Православной Церкви

А.И. Магай[1], А.Н. Бабурин[2], Г.И. Копейко[3], О.А. Борисова[4]

[1,2,3,4]ФГБНУ Научный центр психического здоровья
115230, г. Москва, Каширское шоссе, д. 34
FSBSI Mental Health Research Center
Kashirskoe highway, 34, Moscow 115230 Russia
[1]e-mail: andrey.magay@ncpz.ru

Ключевые слова: семейные клубы трезвости, духовно-ориентированный диалог, православное мировоззрение.
Key words: family clubs of sobriety, spiritually-oriented dialogue, orthodox worldview.
Резюме: Пространство духовно-ориентированного диалога представляет широкие возможности для осуществления работы, направленной на изменение личностных ценностей. Трезвенная работа на церковных приходах направлена на изменение образа жизни зависимого человека, включающего в себя всю семейную систему. Наиболее обоснованным в таких условиях является использование «мягких» механизмов влияния на личность и семью в целом. Предлагается попытка осмысления работы семейной амбулаторной реабилитационной программы для зависимых от употребления психоактивных веществ и их родственников с позиции духовно-ориентированного диалога Т.А. Флоренской.
Abstract: The area of spiritually-oriented dialogue provides opportunities for the implementation of work directed to change of personal values. Work with alcohol addiction on church parishes is directed to change of way of life of the dependent person, including all family system. The most reasonable in such conditions is use of “soft” mechanisms of influence on the personality and family in general. Proposed the attempt to understand the work of the family out-patient rehabilitation program for dependent people and relatives from the position of spiritually-oriented dialogue of T.A. Florenskaya.
[Magaj A.I.[1], Baburin A.N.[2], Kopejko G.I.[3], Borisova O.A.[4] Spiritually-oriented dialogue in the practice of family sobriety work on the parishes of the Russian Orthodox Church**]**

В настоящее время не вызывает сомнений необходимость трезвенной работы на приходах Русской Православной Церкви. В связи с этим актуальным является вопрос продуктивного и эффективного сотрудничества официальной медицинской и психологической науки и тысячелетнего опыта жизни

христианской Церкви в духе Божественного Откровения. Многочисленные исследования свидетельствуют о том, что обращение к духовным корням и религиозным традициям является важнейшим ресурсом в помощи людям, страждущим от пагубных страстей пьянства, наркомании и других зависимостей (Магай, 2017: 107). Уместно в связи с этим вспомнить слова Святейшего Патриарха Алексия II, сказанные им в приветственном слове к участникам конференции «Утверждение трезвости в современном обществе» в 2006 году: «Наркомания, алкоголизм, игромания являются проявлениями духовной болезни не только отдельного человека, но всего общества. Это расплата за идеологию потребительства, культ материального преуспевания, бездуховность и утрату подлинных идеалов».

Стоит отметить, что на протяжении более чем 25 лет в структуре крупнейшего научно-исследовательского института России в области охраны психического здоровья ФГБНУ «Научный центр психического здоровья» действует отдел по изучению особых форм психической патологии, занимающийся психической патологией у больных с религиозным мировоззрением (руководитель - к.м.н. Г.И. Копейко). В рамках научных исследований отдела ведетс я работа по созданию технологии оказания помощи людям с наркологическими заболеваниями и психическими расстройствами, имеющими религиозное мировоззрение (Бабурин, 2017: 96). Научные изыскания в отделе проводятся совместно со специалистами Межрегионального общественного движения в поддержку семейных клубов трезвости (МОД СКТ, руководитель - протоиерей Алексий Бабурин). Опыт, накопленный в Движении на протяжении четверти века, охватывает амбулаторную реабилитационную работу на приходах Русской Православной Церкви в семейных клубах трезвости по методологии Владимира Худолина (Бабурин, 2016: 101).

Важным принципом работы семейных клубов трезвости, обеспечивающим успешное взаимодействие в группе специалистов, зависимых людей и членов их семей, является использование на практике принципов духовно-

ориентированного диалога Тамары Александровны Флоренской. Применение духовно-ориентированного диалога в сочетании с комплексом реабилитационных мероприятий, осуществляемых в клубах, оказывает влияние на изменение ценностно-смысловых образований у людей, страдающих алкоголизмом и наркоманией, и членов их семей. Вследствие этого происходит изменение всего семейного уклада, меняется образ жизни семьи в целом. Положительное влияние духовно-ориентированного диалога на процесс реабилитации у зависимых от психоактивных веществ было отмечено еще Т.А. Флоренской (на международной конференции «Культурно-исторический подход: развитие гуманитарных наук и образования», посвященной 100-летию Л.С. Выготского, проходившей в Москве с 21 по 24 октября 1996 года).

Диалог, используемый в духовно-ориентированной терапии Т.А. Флоренской, предлагает хорошо отлаженный инструмент для работы с ценностными личностными образованиями и смыслами, а духовная сфера является основным полем, в рамках которого осуществляются терапевтические интервенции. По мнению Т.А. Топольской, диалог Т.А. Флоренской может рассматриваться в категории «диалог как экзистенциальное событие, Встреча». Диалог мыслится как явление духовного - а не информационного, интеллектуального, деятельностного или этико-правового - порядка (Топольская, 2012: 34).

Ключевыми понятиями, составляющими принципы диалогического общения Т.А. Флоренской, являются доминанта на собеседнике и «вненаходимость» (Флоренская, 1996: 50).

Понятие доминанты сформулировано физиологом А.А. Ухтомским. Разработка этого понятия применительно к человеческому общению позволила Т.А. Флоренской предположить, что в переключении внимания на собеседника и способности отказаться от собственных проекций (доминанта на своем «Я») заключена способность «познания неповторимой индивидуальности» другого человека, что, в свою очередь, привносит возможность преодолеть внутреннее одиночество другого человека, а также делает возможным установление

живого и продуктивного контакта с ним.

Другой неотъемлемой частью диалога в подходе Т.А. Флоренской является «вненаходимость», которая помогает понять «другость» другого. Достижение состояния «вненаходимости» характеризуется бескорыстием и беспристрастием и не достигается только лишь эмпатическим слиянием или вчувствованием.

Использование таких разнообразных феноменологических понятий как «доминанта на другом» и «вненаходимость» делает возможным сформулировать объяснительную «модель», где диалогичность общения предполагает помимо горизонтального измерения (общаются двое), еще и вертикальное - обращенность к связующему их третьему лицу. Под этим Лицом в духовном измерении можно увидеть образ Божий в каждом человеке, который Т.А. Флоренская называет «духовным Я». В отсутствии такой позиции невозможно понять, что такое вечные универсальные ценности - такие как Истина, Добро, Красота.

О наличии образа Божия, который в теории личности Т.А. Флоренской представляется как духовное «Я», свидетельствует «голос совести», который «является личным внутренним наставником». Сила духовного «Я» и его власти над естеством человека проявляется в способности преодолеть самые базовые потребности, к которым относится, например, мощный жизненный инстинкт - самосохранения.

Наличное «Я» отражает природное существо личности человека. По мнению М.Ю. Колпаковой «природа человека побуждает его жить в горизонтальном измерении, в противостоянии другому человеку и борьбе за существование» (Колпакова, 2015). В таком случае «сознание и воля человека становятся орудиями утверждения самости». Актуализация наличного «Я» зачастую несет в себе потакание влечениям и приводит к формированию зависимого поведения.

В терминологии Т.А. Флоренской процесс формирования алкоголизма сопряжено с нарушением внутреннего диалога личности, сопровождается рассогласованием в послушании наличного «Я» духовному «Я», или замутнение образа Божьего

в человеке. В то же время восстановление внутреннего диалога «Я» духовного и «Я» наличного приводит к преодолению нарушений в функционировании душевно-телесной структуры и сопровождается отказом от употребления психоактивных веществ, восстановлением профессионального и семейного статуса, способствует вхождению человека в религиозную общину, происходит воцерковление личности. Религиозное мировоззрение, насыщенное основополагающими нравственными ценностями и имеющее глубокие жизненные смыслы, является твердым фундаментом, который позволяет личности совершить фундаментальные преобразования. Психотерапевтическая работа в традиции духовно-ориентированного диалога способствует необходимой личностной трансформации, способна привести к личностному преображению и восстановлению образа Божьего в ней.

Ведущий в семейном клубе трезвости - это человек, имеющий ярко выраженную ценностную, мировоззренческую, религиозную позицию. Работа в терапевтическом пространстве группы направлена на то, чтобы увидеть в другом человека, который стремится к диалогу. Для этого ведущий, эмпатийно участвуя в беседе, не должен утрачивать объективность в восприятии и оценке людей. Он стремиться достичь свободы от личных симпатий и антипатий при глубоком расположении к участникам группы. Взвешенная позиция ведущего, не склонного к принятию той или иной стороны во время беседы, содействует его душевному равновесию и эмоциональной устойчивости. Как результат, обсуждение «критических ситуаций» на группе сопровождается сохранением общего мирного настроя и не приводит к проявлениям агрессивности и неразрешимого конфликта. В общении каждый может быть самим собой, сохранив свой взгляд и оценку происходящего.

В традиции программы семейных клубов трезвости по методу Владимира Худолина клубная группа - мультисемейное сообщество, в котором находятся представители различных семей как в действительной полноте, так и только лишь отдельные ее члены. Люди, составляющие мультисемейную группу, находятся так или иначе под влиянием правил

функционирования данной мультисемейной системы, а не только лишь под влиянием своих потребностей и мотивов. В случае духовно-ориентированной терапии отношения с другим человеком должны способствовать личностному развитию человека. М.Ю. Колпакова считает, что для отношений с другим нужна какая-то общность опыта, нужно какое-то основание отношений, какая-то совместность и близость.

В семейных клубах трезвости роль мультисемейного сообщества заключается в преобразовании негативных эмоциональных привязанностей, возникших в результате патологической фиксации в семейном гомеостазе в виду проблем зависимого поведения.

Пространство групповой беседы является «территорией трезвости», в рамках которой существует и общность интересов, и личностная смысловая погруженность каждого из участников в общение.

В практической работе семейного клуба трезвости принцип доминанты на другом находит отражение в том, что каждый участник встречи имеет возможность высказать свою позицию на обсуждаемую ситуацию. В многоголосии будут отражены разные точки зрения, среди крайних, как правило, будет звучать «духовная» позиция, в которой не будет высказано осуждение кого-либо, но ситуация будет осмыслена в духе религиозного мировоззрения и нравственных ценностей православной веры. Такая позиция может быть подкреплена конкретным опытом семьи, которая пережила схожую ситуацию, либо может быть основана на опыте житий Святых или людей, живущих духовной жизнью. Такой «взгляд со стороны» не носит назидательный смысл, это не морализирование или грозная проповедь. Такое высказывание предлагает сместить «фокус» в осмыслении проблемы, увидеть новые грани в понимании поведения другого человека, принуждает к смене своей доминанты.

Возможность удержания состояния «вненаходимости» во время беседы в семейном клубе трезвости позволяет не погрузиться в трудную жизненную ситуацию другого человека. Уместно здесь привести замечательное рассуждение

М.М. Бахтина: «Чем обогатится событие, если я сольюсь с другим человеком: вместо двух стал один? Он увидит и узнает только то, что я вижу и знаю; он только повторит в себе безысходность моей жизни» (Бахтин, 1986).

Необходимо отметить, что деятельность в рамках работы амбулаторной реабилитационной программы «Приходские семейные клубы трезвости» не ограничивается только лишь встречами в семейных клубах трезвости. Также осуществляются разнообразные социально-значимые и духовно-нравственные мероприятия, имеющие конфессиональную направленность. Так, общинники семейных клубов трезвости участвуют в практической жизни религиозной православной общины, участвуют в богослужениях, таинствах исповеди и Причастия. Важной частью реабилитационной деятельности являются индивидуальные беседы общинников со священниками с обсуждением значимых вопросов духовной жизни. Необходимо отметить, что для проведения таких бесед священнику необходимо иметь соответствующую минимальную подготовку. Участники программы посещают значимые культурно-исторические места и организуют паломничества, проводятся спортивные и творческие мероприятия совместно с участниками церковной общины, подготавливаются приходские праздники. Большое значение имеет посильная помощь другим участникам программы, попавшим в сложные жизненные ситуации. Объединяющее значение имеет участие в фестивалях и региональных встречах с представителями других реабилитационных программ, общение в рамках православных лагерей и слетов.

В заключении стоит отметить важность использования духовно-ориентированного диалога в практике трезвенной работы на приходе. Успешность этого подхода достигается, на наш взгляд, благодаря следующим критериям:

1) Использование духовно-ориентированного диалога в реабилитации наркологических больных с религиозным мировоззрением является актуальной и научно-обоснованной задачей при соблюдении ряда принципов, характерных для реабилитации людей, зависимых от употребления

психоактивных веществ в целом.

2) В практике и теории оказания помощи людям с зависимым поведением наблюдается органичное сочетание научных подходов и практической религиозной жизни.

3) Русская Православная Церковь выступает за сотрудничество с профессиональным научным сообществом, напоминая о важности духовной составляющей реабилитационного процесса.

ЛИТЕРАТУРА

Бабурин А.Н., Магай А.И., Казьмина Е.А., Гедевани Е.В., Болтрукевич М.Д. 2017. Технология конфессионально-ориентированной реабилитации больных эндогенными психическими заболеваниями с алкогольной зависимостью. Сс. 96-100. - В сб.: Материалы Первой Московской Международной конференции «Религиозность и клиническая психиатрия», Сборник научных трудов. М.: «Сам Полиграфист». 278 с.

Бабурин А.Н., Соборникова Е.А., Магай А.И., Казьмина Е.А. 2016. Семейные клубы трезвости как подход в реабилитации лиц, зависимых от употребления алкоголя и их созависимых родственников. - Вопросы наркологии. № 11-12: 101-104.

Бахтин М.М. 1986. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 445 с.

Колпакова М.Ю. 2015. Преодоление тревоги. Как рождается мир в душе. М.: Никея. 160 с.

Магай А.И. 2017. Место духовно-ориентированного подхода в реабилитации больных эндогенными психическими заболеваниями с алкогольной зависимостью. Сс. 107-112. - В сб. Тезисы доклада на научно-практической конференции «Современные подходы и православные традиции в решении проблем зависимости». Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. Т. 2. 184 с.

Топольская Т.А. 2012. О понятии «диалог» в психологических исследованиях общения и консультативной практике. - Консультативная психология и психотерапия. № 1: 34-63.

Флоренская Т.А. 1996. Слово и молчание в диалоге. - Диалог. Карнавал. Хронотоп. № 1: 50-61.

Получена / Received: 18.09.2018
Принята / Accepted: 25.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 968-971

Психологическая и духовная безопасность детей и подростков при просмотре мультфильмов[1]

Ю.В. Мочалова

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9
Lomonosov Moscow State University
Mokhovaya str., 11, building 9, Moscow 125009 Russia
e-mail: vassom@mail.ru

Ключевые слова: мультфильм, дети, психологическая безопасность, разрешения конфликтов, этос.
Key words: animated film, children, psychological safety, conflict resolution, ethos.
Резюме: Общество транслирует ребёнку идеалы развития личности, в частности: этос благородства, этос героизма, этос деспотизма, этос выживания. Они являются этноспецифичными и позволяют ответить на вопрос, являются ли мультфильмы, снятые в другой культурной традиции, психологически и духовно безопасными для российских детей.
Abstract: The society broadcasts to the child the ideals of personal development, in particular: the ethos of nobility, the ethos of heroism, the ethos of despotism, the ethos of survival. They are ethnospecific and allow us to answer the question whether animated films shot in a different cultural tradition are psychologically and morally safe for Russian children.
[**Mochalova Yu.V.** Psychlogical and moral safety of children and teenagers whatching animated films]

Маленький человек растёт и воспитывается в культурной среде, где ему предлагаются как идеальные, так и практические образцы (модели) этно-специфического и культурно-специфического поведения, служащие целевыми и нормативными ориентирами его действий и поступков, а также нравственного развития. Мы выделяем несколько таких идеалов, транслируемых обществом ребёнку: 1) этос (идеал) благородства; 2) этос героизма; 3) этос деспотизма; 4) этос выживания. Три первых по порядку имеют непосредственное отношение к этноспецифическим внутрикультурным моделям лидерства и аристократизма, а все четыре этоса вместе - к так называемым «идеальным типам личности» в терминологии Б.Г.

[1] Работа поддержана грантом РФФИ, № проекта 18-013-01-156

Ананьева, которые общество транслирует своим членам в качестве внутрикультурного образца.

Под идеалом благородства мы понимаем служение человека высшим духовным ценностям, т.е. таким ценностям и целям, доблестное служение которым достойно звания человека с точки зрения конкретной культуры или определенного культурного слоя.

Под этосом героизма понимается идеал совершения героических поступков, подвига, готовность личности к самопожертвованию во имя высших духовных ценностей.

Этосом деспотизма конкретной культуры мы называем образцы авторитетного поведения в культуре, а также нормы и правила реализации властных полномочий личности, имеющей высокий общественно-значимый или внутригрупповой статус.

Этос выживания - писаные и неписаные правила обретения и сохранения человеком уважения других людей, а также хоть сколько-нибудь значимого статуса в обществе, связанного не в последнюю очередь с материальной независимостью личности. Сюда входят способы выживания человека в экстремальной ситуации и этос подчинения, как субъективное видение человеком границ лояльности по отношению к людям более весомого социального статуса; а также способы продуктивного взаимодействия с людьми высокого статуса без чувствительного для личности ущерба её собственному достоинству в ситуациях необходимости подчинения как людям, так и сложившимся обстоятельствам.

Представления о героизме, об аристократизме и достойных способах выживания в разных культурах - разные. Они, по всей вероятности, этноспецифичны.

Бытовые сказки народов мира в изобилии демонстрируют культурно-специфические перипетии выживания простых людей. Вспомним, например, русские сказки о догадливом мужике и глупом барине. Различие этосов, лежащее в основе культурных традиций воспитания детей в разных странах, обнаруживается человеком тогда, когда поведение представителей других народов расценивается им как странное и требующее дополнительных разъяснений. По этой причине в массовой коммуникации широко распространена практика

внутрикультурной адаптации рекламы международных брендов для аудитории каждой конкретной страны.

Мультфильмы адресуются к детскому сердцу не только с совершенно конкретной системой ценностей, выразительно воплощаемой в линии поведения персонажей (и даже в их мимике и пантомимике), но и с закодированным (изобразительно и событийно) образом мира. Анализ отечественных и зарубежных мультфильмов, предпринятый межкафедральной исследовательской группой психологии массовой коммуникации факультета психологии МГУ имени М.В. Ломоносова под руководством профессора Л.В. Матвеевой, членом которой я являюсь, выявил, в частности, что американский мультфильм «Том и Джерри» адресован взрослым людям. Однако, он вызывает восторг, например, у девятилетних московских школьников. Дети не успевают в условиях ускоренного темпа развития событий обнаружить коварство мышонка, нередко просто третирующего кота. Показывая детям этот мультфильм, необходимо специально замедляя скорость воспроизведения, разбирать с ними нравственную подоплёку действий жестокого мышонка.

Волк из мультфильма «Ну, погоди!», в свою очередь, бездумно игнорирует предписание русского внутрикультурного этоса выживания «Не рой другому яму - сам в неё попадёшь!». Зайца от трагедии спасает счастливое стечение обстоятельств, то есть, «бог из машины» как один из приёмов драматургии древнегреческого театра. Посрамлённый же волк оказывается неудачником, который «плачет».

Детский мозг активно строит образ мира и себя в мире. Построение образа мира и образа себя в мире - одна из насущнейших задач детской души в процессе взросления и развития личности. Модель мира, предлагаемый детям авторами мультфильмов, становится хорошо различимой в сериалах.

Классического неудачника мы видим в американском сериале «Губка Боб Квадратные Штаны», который смотрят российские подростки. Его действие разворачивается в маленьком городке на дне океана. Сюжеты серий иногда перекликаются с событиями полнометражных американских фильмов для взрослых, что неудивительно, поскольку над

сериалом работает целая команда сценаристов. Главный герой сериала - морская губка. Работает он в местном кафе, торгующем фастфудом. Сердце у него доброе, и высшие силы часто приходят ему на помощь. В сериале, в частности, с юмором обыгрывается тема его стремления разбогатеть, как одна из ключевых тем американских этосов выживания и деспотизма и американского аристократизма.

В мультфильме демонстрируется и жизнь людей богатых, с мыслью, что лучше один друг, но настоящий, чем сотня льстецов вокруг «денежного мешка». В серии «Хоровое пение» Губка Боб, отчаянно скучающий, умоляет своего друга-осьминога взять его с собой на концерт городского хора, куда тот направляется солировать в качестве тенора. Друг протестует, высокомерничая в духе «скучай дальше», и уезжает один. Боб догоняет его на велосипеде, но тот упорствует в своём пренебрежении к нему. Дальше зазнавшегося осьминога атакуют медузы, жалят его и оставляют без голоса. В это время высшие силы наделяют Боба чудесным тенором, и он с огромным успехом солирует вместо осьминога, который вынужден переворачивать ноты Бобу.

С одной стороны, скучающим подросткам показали, что хоровой концерт вполне престижное культурное событие. С другой стороны, мы видим экранизацию мстительной невротической фантазии незрелой личности в ситуации унижения.

Ведь вроде бы Боб повёл себя вполне благородно, выговорив у организаторов концерта место для своего друга на сцене, и, таким образом, показав ему, что он не помнит зла. Однако, унижение осьминога, с пришибленным видом листающего злополучные ноты - очевидно, поэтому, не получается сказать, де Боб не помнит зла.

Невротические способы разрешения конфликтов с друзьями в русской культуре выглядят, мягко говоря, сомнительно, что, на наш взгляд, необходимо объяснять подросткам.

Получена / Received: 20.09.2018
Принята / Accepted: 26.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 972-981

О соотношении идентичности и диалога в развитии личности

Т.Б. Рязанова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Novokuznetskaya str., 23, building 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: t-riazanova@yandex.ru

Ключевые слова: диалог, идентичность, самосознание, православная психология и психотерапия, наличное Я, духовное Я.
Key words: dialogue, identity, self-consciousness, orthodox psychology and psychotherapy, empirical Me, spiritual Me.
Резюме: Рассматриваются вопросы, касающиеся возможного места категории идентичности личности в контексте диалогической психологии, разработка которой осуществлялась Т.А. Флоренской (1936-1999). Рассмотрены определения идентичности, данные классиками этого направления, соотношение понятий «идентичность» и «самосознание». Утверждается, что идентичность как самоназвание может быть моментом самосознания, когда актуализируется потребность найти словесное обозначение для себя в целом (сейчас, в прошлом/будущем) или каких-либо своих свойств. Слово-самоназвание нередко находится именно в диалоге, как ответ на вопрос собеседника. Подчеркивается диалогическая направленность отечественной психологии и научно-культурной традиции в целом как ее особенность и основа, на которой выросла православная концепция духовно-ориентированного диалога Т.А. Флоренской. Отмечается, что познание и самопознание личности и ее глубинной идентичности возможны именно в диалогической методологии. Намечается поле, на котором могут производиться дальнейшие работы, направленные на возможную интеграцию категории идентичности в контекст диалогической психологии.
Abstract: Questions concerning a possible place of the category of personal identity in the context of dialogical psychology, the development of which was carried out by T.A. Florenskaya (1936-1999), are considered. The definitions of identity, given by the classics of this trend, the relationship between the concepts of "identity" and “self-consciousness” are examined. It is argued that identity as a self-name may be a moment of self-awareness, when the need to find a verbal designation for oneself as a whole (now, in the past / future) or some of its properties is actualized. The self-name is often founded in the dialogue, as an answer to the question of the interlocutor. The dialogical orientation of the domestic psychology and the scientific and cultural tradition as a whole is emphasized as its specific characteristic and the basis on which the Orthodox concept of the spiritually-oriented dialogue of T.A. Florenskaya has grown. It is noted that the knowledge and self-knowledge of the personality and its deep identity are possible precisely within the dialogical methodology. A field is outlined on which further work can be carried out, aimed at the possible integration of the category of identity into the context of dialogic psychology.
[Riazanova T.B. On relations between identity and dialog in personality development**]**

Задача статьи - начать рассмотрение вопросов, касающихся природы и возможного места категории идентичности личности в контексте диалогической психологии, разработка которой осуществлялась Т.А. Флоренской с 1970-х годов и продолжается в настоящее время последователями этого подхода (Флоренская, 1991; 2009; Колпакова, 2013).

Важный вопрос, с которого следует начать, - каково соотношение понятий идентичность и самосознание. В настоящее время имеется выраженная тенденция практически отождествлять эти категории. Однако важно подчеркнуть различие их смыслов, связанное с различием культурных оснований, из которых они происходят. Также необходимо отметить, что эти категории принадлежат различным научным областям: идентичность - категория психологическая, имеющая применение во множестве конкретно-научных исследований и ряде направлений психотерапии, а самосознание - категория, разрабатываемая, прежде всего, в философской антропологии, а затем уже используемая психологами.

В современной философской антропологии так подытоживаются усилия русской философии в целом и, в частности, таких ее представителей, как Б.П. Вышеславцев, Г.Г. Шпет, в понимании феномена самосознания: «Сознание собственного Я постижимо не путем объективации, а каким-то иным, более глубоким образом. ... Поскольку самосознание трудно подвести под рациональные, объектные категории, в философии сложилась традиция рациональной неопределимости самосознания и связанных с ним философем (свободы, экзистенции и т.д.). … Единство человеческого Я … можно только осуществить неустанным усилием утверждения сущности свободы. …Будучи трансцендентным, метапсихичным, вневременным, Я предстает "не от мира сего", "абсолютоподобным", по выражению Б. Вышеславцева. Именно поэтому проблема самопознания часто обнаруживает себя в культурной традиции, как проблема религиозная: подлинное самопознание достигается лишь через соотнесение с Абсолютом, проявляет зависимость от богопознания, предваряя его гносеологически». (Тульчинский, 1997: 15-18).

Обратимся к определениям и описаниям идентичности,

данным классиками этого направления психологии - Э. Эриксоном и Дж. Марсиа.

В процессе своего формирования идентичность, по Эриксону (1996), возникает как «развивающаяся конфигурация, которая путем успешного синтеза и ресинтеза эго постепенно устанавливалась на протяжении всего детства. Эта конфигурация постепенно включала в себя конституционально обусловленные свойства, … потребности либидо, … способности, значимые идентификации, эффективные механизмы защиты, успешные сублимации и последовательно принимаемые роли». Дж. Марсиа (Marcia, 1980: 159) похожим образом определяет идентичность как «структуру самости (self-structure) - внутреннюю, само-сконструированную, динамическую организацию драйвов, способностей, верований и индивидуальной истории».

Формирование идентичности, по Эриксону, зависит от «эго-процесса» - организационного принципа, который обеспечивает существование индивида как цельной личности. Результатом нормального развития идентичности является чувство самотождественности, собственной истинности, полноценности, сопричастности миру и другим людям. При нарушениях синтетической работы такого эго-процесса или состояния кризиса личность может «представлять собой пучок противоречивых фрагментов идентичности» (Эриксон, 1996: 98); идентичность может распадаться на разнородные части, например, телесные, социальные, профессиональные составляющие (Эриксон, 1996: 77), у каждой из которых есть свои прототипы.

Кажется, что приведенные определения наталкивают на вывод, что упомянутый эго-процесс, приводящий к цельности личности, и есть приблизительно то, что философы называют самосознанием. Однако, сам Э. Эриксон различает идентичность, сознание и Я: «… в человеческой сущности есть многое, кроме идентичности, … в каждом индивиде действительно есть его «я», есть центр сознания и воли, который может трансцендировать и должен пережить психологическую идентичность..». Таким образом, картина получается довольно сложная, и проблемы идентичности

видятся автором далекими от своего решения. Оценивая собственный труд, автор, полушутя, полусерьезно, в предисловии к книге пишет: Перечитывая написанное мною об идентичности, я много раз задавал себе … вопрос: «Ну вот - сам-то я себя понял?»… «и спешу заявить, что в этой книге я не даю окончательного определения данного понятия. Чем больше пишешь на эту тему, тем более широким и всеобъемлющим кажется содержание этого термина. Единственный путь определить его - попытаться понять, в каких контекстах без него нельзя обойтись» (Эриксон, 1996: 20).

Интересно, что критичность автора приближается вплотную к пониманию ограниченности психоаналитического подхода в вопросе понимания идентичности: «традиционный психоанализ не в состоянии целиком постичь идентичность, потому что он не выработал терминологии, описывающей среду». (Эриксон, 1996: 33). Здесь хочется, однако, отметить, что и при разработанности понятия среды эту проблему было бы затруднительно решать. С точки зрения диалогического подхода Т.А. Флоренской, в терминах «организм/личность - среда» (то есть, называя окружающий мир - природный и социальный - безликой средой), действительно, невозможно полноценно понять идентичность, а тем более - само-со-знание, в самой морфологии словесного обозначения которого уже заложена диалогичность. Здесь необходим диалог, необходимо участие другого лица, а с Лицом у мыслителя, воспитанного в западной культурной традиции, закономерно должны возникать затруднения. Выше приводились идеи философов-антропологов о непостижимости сознания собственного Я путем *объективации*, о необходимости какого-то иного, более глубокого образа постижения. Здесь надо заметить, что у пути объективации имеются глубокие корни, уходящие в область богословия. Различие культурных и, как следствие - научных и философских традиций научного и философского мышления восходит к разным религиозно-богословским выборам Запада и Востока: западное богословие отвергло главенство Лица и пошло по пути объективации. И как раз упомянутая установка на объективацию делает понимание самосознания труднодоступным.

И все-таки, Э. Эриксон по-своему намекает на отношение, которое похоже на диалогическое, когда пытается ответить на вопрос «Как у человека появилась потребность в индивидуальной идентичности?». И отвечает на него: «До Дарвина ответ был ясен: Господь создал Адама по своему образу и подобию, как отражение Его Идентичности, и тем самым завещал человечеству блаженство и отчаяние индивидуализации и веры. Признаюсь, лучшего объяснения я так и не придумал» (Эриксон, 1996: 48-49).

Идентичность связана с самоощущением личной правды и истинности, она также тесно связана со словом, которым его можно обозначить. Важен такой аспект идентичности, как самоназвание. Наверное, в контексте нашей темы, правильно будет сказать, что Идентичность как самоназвание - *часть* или момент самосознания личности, связанный потребностью найти словесное обозначение для себя в целом (сейчас, в прошлом / будущем) или каких-либо своих свойств.

Слово-самоназвание нередко находится, обретается именно в диалоге, общении - как ответ на вопрос собеседника, порой неожиданный, или его подсказка. Слово в диалоге предлагается, человек относит его к себе или нет, как бы отвечая для себя и другого на вопрос - это мое или нет?, принимает слово как правильное или отвергает как неправильное.

Обращенность к общению, диалогичность - одна из важнейших особенностей отечественной культуры и науки. Идея формирования психики в процессах постепенной интериоризации *совместной деятельности и общения* взрослого и ребенка - одна из важнейших в психологии Л.С. Выготского и его школы. По мнению Л.И. Божович (1968), познание другого не только опережает познание самого себя, но и служит для него источником и опорой. Этот же автор ввела замечательное сочетание понятий - «суверенность личности», которая должна быть сохранена в процессе «коллективистического самоопределения». По словам С.Л. Рубинштейна (1976): «…человек осознает свою самостоятельность, свое выделение в качестве самостоятельного субъекта из окружения лишь через свои отношения с окружающими его людьми, и он приходит к самосознанию, к

познанию собственного Я через познание других людей. Не существует Я вне отношений к ТЫ, и не существует самосознания вне осознания другого человека как самостоятельного субъекта» (Райгородский, 1999: 241).

Идеи диалога разрабатывались М.М. Бахтиным и А.А. Ухтомским, на труды которых непосредственно опиралась Т.А. Флоренская при разработке своего диалогического подхода в психологии и психотерапии.

Соотношение диалога и познания человека, а, следовательно, развития идентичности/самосознания в жизни личности можно проследить в одной из самых часто приводимых цитат из работ М.М. Бахтина - о несовпадении человека с самим собой и свободном раскрытии его в диалоге: «Человек никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить формулу тождества: А есть А. По художественной мысли Достоевского, подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собой, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть и предсказать помимо его воли: «заочно». Подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нее, которому она ответно и свободно раскрывает себя. Правда о человеке в чужих устах, не обращенная к нему диалогически, т. е. заочная правда, становится унижающей и умертвляющей его ложью, если касается его “святая святых”, т. е. “человека в человеке”» (Бахтин, 1979: 68).

Диалогичность человека была ясно понята и описана на материале искусства (у М. Бахтина - словесного творчества). Интересно, что выдающиеся музыканты тоже высказывали близкие мысли. Композитор и музыковед А. Шнитке говорил, что выразительная сущность музыки не в отдельных звуках, а в «напряженном тяготении, возникающем *между* звуками». Пианист С. Рихтер в одном из интервью отметил, что после того, как музыкальное произведение полностью подготовлено к исполнению, должна оставаться какая-то доля «неуверенности». Это очень похоже на вопрос (обращенный к автору музыки) - так или не так? (*Это* твое высказывание? Ты *так* думаешь / чувствуешь?). В этом случае проявляются элементы позиции вненаходимости, которая так важна для сохранения

суверенности другого лица, его правды и понимания - и диалога с ним.

Логично еще немного задержаться в сфере искусства и его восприятия, чтобы лучше понять, каким образом может происходить понимание человека человеком как в процессе заочного диалога между воспринимающим произведение искусства и его автором, так и взаимопонимание людей в процессе непосредственного общения. «Воспринимающий, «прочитывая» созданную автором выразительную форму, сотворчески восстанавливает ценностно-содержательное ядро художественного замысла, постигает и оценивает его одновременно «изнутри», с авторской точки зрения, и «извне», со своей собственной, причем эти две точки зрения полностью никогда не совпадают. М.Бахтин называл это «сотворчеством понимающих»» (Мелик-Пашаев, 2011: 15). Видимо, этот процесс и порождает «напряженное тяготение», о котором говорил А. Шнитке (иногда приближающееся к вольтовой дуге по своей интенсивности) - объединяющее людей в стремлении понять друг друга, познать другую личность, ее мир и ценности.

Отличительная особенность духовно-ориентированного диалога, разработанного Т.А. Флоренской (1991; 2009), в том, что он опирается на религиозную, православную святоотеческую традицию понимания человека, цели и смысла его жизни на Земле. То есть, для этого подхода характерно естественное для Восточного богословия признание главенства Лица, что создает важнейшую основу для попытки понять другого человека, его сознание и самосознание не путем объективации, а именно диалогически, субъект-субъектно. Основными понятиями и принципами этого подхода являются: наличное Я человека (вбирающее в себя все многообразие аспектов психики, изучаемых научной психологией) и духовное Я, в существование которого необходимо верить и которое может быть постигнуто только опытным, а не рационально-интеллектуальным путем. Кроме того, важнейшими принципами диалога, которые и дают шанс его выхода на уровень духовного в человеке, являются доминанта на Собеседнике (понятие, заимствованное из работ А.А. Ухтомского) и вненаходимость (слово-неологизм,

пришедшее из исследований М.М. Бахтина).

Диалогический подход Т.А. Флоренской является не просто общепсихологической разработкой, а разработкой практико-ориентированной, призванной помочь человеку в его повседневных жизненных проблемах и трудностях, то есть это подход психотерапевтический (душепопечительный). В этом есть сходство диалога и психологии идентичности Э. Эриксона - последняя также является основой психотерапии, только в*и*дение причин психологических нарушений в этих подходах различно. Источник личных психологических проблем человека в рамках диалогического подхода видится в нравственном нарушении, при котором неизбежно искажается иерархия духовного, душевного и телесного. А путь исцеления - в восстановлении правильной иерархии - главенства духа (совести) над душевным и телесным в человеке. Это может происходить как во внутреннем диалоге человека (диалоге его наличного и духовного Я, если таковой диалог может иметь место у данного конкретного человека, если он не подавлен), так и в диалогическом общении с другим человеком.

В рамках диалогического подхода процесс познания человека, его сознания и самосознания/идентичности и сама возможность такого познания находится в полном соответствии с принципом: личность в своей полноте познаваема только любовью, потому что создавший человека «Бог есть любовь» (1Ин. 4: 16). В отечественной психологии эту мысль глубоко выразил С.Л. Рубинштейн в своей последней книге, уже не только психологической, а скорее философско-антропологической: «Любовь в ее «онтологическом» содержании - это процесс вычленения из сплетения зависимостей целей и средств особого, неповторимого существа данного человека. Любовь есть выявление этого образа человека и утверждение его существования. …Любовь моя к другому человеку есть утверждение его существования для меня и для него самого». (Рубинштейн, 2012: гл. 5). В психотерапевтическом подходе Т.А. Флоренской полагается, что личность может свободно раскрыться в диалоге, а утверждение существования другого человека, о котором писал Рубинштейн, связывается с вершинным проявлением диалога - молчанием согласия, которое

«отличается особым состоянием внутренней тишины, гармонией наполненности. Это состояние может быть выражено словами «Ты есть»; такова вершина субъект-субъектного общения - вершина диалога» (Флоренская, 2009: 218).

Это «Ты есть» и «Ты есть то-то, тот-то» - прямой выход на проблемы идентичности на уровне имени и самоназвания.

В Евангелии мы встречаем слова, содержащие прямые вопросы об идентичности и ответы на них: Господь спрашивает учеников: «а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты - Христос, Сын Бога живаго» (Мф. 16: 15-16). «Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты - Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16: 17-18). Здесь провозглашается идентичность обоих лиц, говорящих друг с другом и подчеркивается, что истинное познание друг друга возможно только в Боге (конечно, здесь особый случай, когда Господь Сам стоит рядом). Также из этих слов становится очевидно, что важная часть фундамента, на котором стоит этот мир - верность своему слову, призванию и идентичности.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин М.М. 1979. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия. 320 с.
Божович Л.И. 1968. Личность и ее формирование в детском возрасте. М.: Просвещение. 380 с.
Колпакова М.Ю. 2013. Введение в диалогическую психологию. М.: «Канон+». 256 с.
Мелик-Пашаев А.А. 2011. «я», «ты» и «Я» в художественном творчестве. Сс.15-22. - В сб.: Материалы Челпановских чтений. Т.2. СПб.: Нестор-История [2010].
Райгородский Д.Я. 1999. Психология и психоанализ власти. Т.2. Хрестоматия. Самара: Издательский Дом «БАХРАХ», 576 с.
Рубинштейн С.Л. 2012. Человек и мир. СПб.: «Питер». 224 с.
Рубинштейн С.Л. 1976. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика. 416 с.
Тульчинский Г.Л. 1997. Философская антропология и онтология свободы. Сс.15-18. - В сб.: Жизнь человека: опыт междисциплинарного исследования. СПб: ИПБЧ.
Флоренская Т.А. 1991. Диалог в практической психологии. М.: Институт психологии АН СССР. 244 с.

Флоренская Т.А. 2009. Мир дома твоего. М.: Русский хронограф. 480 с.
Эриксон Э. 1996. Идентичность: юность и кризис. М.: Издательская группа «Прогресс». 344 с.
Marcia J. 1980. Identity in Adolescence. - In: Handbook of Adolescent Psychology. Ed. by J. Adelson. NY, Willey a. Sons. 624 p.

Получена / Received: 17.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 982-995

Некоторые особенности отношения к семье подростков из социально-реабилитационных центров

С.Н. Семянников *иеродиакон Моисей*[1], **Т.Б. Рязанова**[2]

[1]Ставропигиальный Иосифо-Волоцкий Мужской монастырь
143615, Московская обл., Волоколамский р-н, с. Теряево
Stavropegial monastery of St Josef Volotsky
Teryaevo village, Volokolamsky District, Moscow Region 143615 Russia
e-mail: sergey-64588@mail.ru

[2]Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Novokuznetskaya str., 23, building 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: t-riazanova@yandex.ru

Ключевые слова: социализация подростков в социально-реабилитационных центрах (РЦ); православные семейные ценностные ориентации; жизнь по образцу христианской общины-семьи; диалог личностей между собой и с Богом; симфония миссионерско-педагогической деятельности.
Key words: socialization of adolescents in social rehabilitation centers (RC); Orthodox family value orientations; life modeled on the Christian community-family; the dialogue of personalities between themselves and with God; symphony of missionary and educational activities.
Резюме: Статья посвящена рассмотрению назревших вопросов о возможности успешной социализации подростков в социально-реабилитационных центрах (РЦ). В поиске ответов на эти вопросы автор обосновывает актуальность православных семейных ценностных ориентаций для исцеления личности социальных сирот, указывает на экклесиологичность этих проблем, на феномен «духовного сиротства». В статье предпринимается попытка эмпирически сравнить семейные ценностные ориентации подростков из реабилитационных центров и из современных семей посредством авторской анкеты. Затрагивается ряд аспектов, связанных с отношением подростков к семье и семейным ценностям, взаимоотношениями в семье. Авторы выделяют основные проблемы подростков РЦ: внутренний конфликт между заниженной самооценкой и высокими притязаниями; высокий уровень агрессивности и скрытность (лживость); низкая самооценка, социальная апатия, гипотонус социализации; высокая степень проекции внутреннего мира и характера родителей, как предпосылка повторения судьбы родителей; высокая степень эгоцентризма, как выражение обиды от недолюбленности; неразвитое чувство приятия (принятия) себя в семье, отсутствие четких перспектив в будущей семейной жизни. Авторы делают вывод об актуальности опыта жизни по образцу христианской общины-семьи. Ими подчеркивается, что целеполагание положительной динамики в развитии личности воспитанников РЦ требует формирования особой развивающей среды РЦ - среды

семейных отношений, построенной на диалоге личностей между собой и с Богом. Миссионерская работа в РЦ должна быть органичной и неотъемлемой частью воспитательной системы РЦ, что свидетельствует о необходимости разработки новой методологии для решения актуальных пастырских и миссионерских задач на базе святоотеческих трудов. Предлагаемая структурно-функциональная модель духовно-нравственного диалога в реабилитационном процессе с подростками РЦ предусматривает гармоничность развивающей среды, миссию к педагогам, синергию миссионерской и реабилитационной деятельности, индивидуализацию духовно-нравственной реабилитации, переход от полилога на основе доверия через миссионерский диалог с личностью подростка к богообщению. Делается вывод о том, что такой подход позволяет социализировать подростков РЦ, в том числе в их последующей семейной жизни.

Abstract: The article is devoted to the consideration of pressing questions about the possibility of successful socialization of adolescents in social rehabilitation centers (RC). In search of answers to these questions, the author substantiates the relevance of Orthodox family value orientations for healing the personality of social orphans, points to the ecclesiological nature of these problems, the phenomenon of "spiritual orphanhood." The article attempts to empirically compare the family value orientations of adolescents from rehabilitation centers and from modern families through the author's questionnaire. It touches on a number of aspects related to adolescents' attitudes towards family and family values, and family relationships. The authors identify the main problems of adolescents RC: internal conflict between low self-esteem and high claims; high level of aggressiveness and secrecy (deceit); low self-esteem, social apathy, hypotonic socialization; a high degree of projection of the inner world and character of the parents, as a prerequisite for the repetition of the fate of the parents; a high degree of egocentrism, as an expression of insult from lack of love; an undeveloped sense of acceptance (acceptance) of oneself in the family, the lack of clear prospects in future family life. The authors conclude on the relevance of the experience of living modeled on the Christian community-family. They emphasize that the goal-setting of positive dynamics in the development of the personality of pupils of the RC requires the formation of a special developing environment of the RC - an environment of family relations, built on a dialogue of personalities between themselves and with God. Missionary work in the RC should be an integral and integral part of the educational system of the RC, which indicates the need to develop a new methodology for solving actual pastoral and missionary tasks on the basis of patristic works. The proposed structural-functional model of spiritual and moral dialogue in the rehabilitation process with adolescents RC provides for a harmonious development environment, a mission to teachers, a synergy of missionary and rehabilitation activities, individualization of spiritual and moral rehabilitation, a transition from a polylog based on trust through a missionary dialogue with the personality of the adolescent to communion. It is concluded that such an approach allows socializing adolescents in the RC, including in their subsequent family life.

[**Semiannikov S.N.** *hierodiakon Moses*[1], **Riazanova T.B.**[2] Some features of the attitudes towards family in adolescents from social rehabilitation centers]

Семья, как институт не только социальный, но и духовно-нравственный.

Трансформация форм семейной организации, распространение внебрачной рождаемости, искажение семейных ценностных ориентаций стали причиной резкого увеличения численности социальных сирот. Социальное сиротство - явление присущее современному обществу. Оно характеризуется присутствием в обществе подростков, по каким-либо причинам оставшихся без родительского контроля и попечения. Причины могут быть разными: признание родителей недееспособными, лишение родительских прав, безвестно отсутствующие родители и т.д.

Особенности отношения социальных сирот к семье не могут сводиться только к социальным и нравственным аспектам. Безусловно, семья, как «малая Церковь», влияет и на духовность своих членов. Поэтому, когда мы говорим о социальном сиротстве, мы в первую очередь обязаны указывать на экклесиологичность этой проблемы, на феномен «духовного сиротства». Очевидно, что, отрыв ребёнка, подростка от лона родной семьи не может не повлиять на его отношение к окружающему миру, с дальнейшей трансляцией последующим поколениям. Разрыв с родителями, пусть даже и ведущими асоциальный образ жизни, в любом случае наносит невосполнимый ущерб внутреннему миру ребёнка, его «духовному опыту» (Ильин, 1993).

Исследования отношения «подростков РЦ» к основным семейным ценностям

Рассмотрим сравнительные результаты исследований мировоззрения исследуемой группы «подростков РЦ» (далее «ИГ») и контрольной группы «подростков семьи» («КГ»). ИГ состоит из подростков реабилитационных центров Подмосковья, расположенных в Волоколамском, Лотошинском, Шаховском, Можайском (г. Можайск и село Мышкино Можайского района) и Одинцовском (Звенигород, Саввино-Сторожевский монастырь - Приют) районах. В КГ вошли подростки, проживающие в семьях Подмосковья, Красноярского края, Ленинградской и Псковской областей. Средний возраст и количество подростков видны из таблицы 1.

Таблица 1

Возраст респондентов

Возраст	8	9	10	11	12	13
Количество	62	70	120	416	546	616
Возраст	14	15	16	17	18	
Количество	715	660	372	165	94	

Текст анкеты, прошедший научную экспертизу в ГБОУ ВПО Московский городской педагогический университет, был размещен на ресурсе: http://podrostki.today/ для анонимного анкетирования, в котором приняли участие 3946 респондентов, них 43% мужского пола и 57% женского пола (на момент написания статьи). Средний возраст респондентов составил 13,5 лет. Ниже, в таблице 2, представлены результаты, характеризующие семейные отношения как в явном виде, так и опосредованно, в терминологии отношения к ближнему. Тип ответов - шкала.

Сопоставление результатов для исследуемой и контрольной групп указывает на то, что семья в равной степени значима для них, что они готовы считаться с мнением родителей, но отношение к родителям скорее потребительское, как к защитникам и источникам благ, ибо создание своей семьи для них менее важное целеполагание, чем забота о родителях. Обращает внимание апатичность подростков РЦ в отношении работы и достатка, малые ожидания комфорта от будущей жизни. Уровень ответов в целом значимо ниже, что говорит о заниженной самооценке и скрытности подростков РЦ. Дефицит любви в их окружении делает справедливость значительно более ценной. Они не готовы к жертвенной любви, как и подростки семьи. В то же время запрос на любовь к себе, эгоцентризм, выражены.

Таблица 2

Отношение подростков к семье и семейным ценностям

Варианты ответов	ИГ	КГ
Вопрос: **Что мне дороже всего?**		
Семья	4,6	4,6
Друзья	3,0	3,8
Учёба	3,0	3,7
Мои увлечения	2,5	3,5
Сам Я	2,5	3,4
Вопрос: **Главная цель моей жизни - это …**		
Создание семьи	3,5	4,1
Забота о родителях	3,6	4,3
Учёба	3,2	3,8
Работа	3,0	4,0
Приобретение материального достатка	2,4	3,8
Цель жизни каждого человека - стремление к получению комфорта и удовольствия	2,3	3,7
Вопрос: **Чьё мнение для тебя важнее?**		
Родителей	3,7	4,4
Взрослых из семьи - моих родных	2,9	3,9
Взрослых не из семьи, а окружающих людей	2,0	2,5
Друзей	2,2	3,4
Моё собственное	2,4	3,9
Я пока не знаю	1,5	1,7
Я не хочу отвечать на этот вопрос	1,3	1,6
Варианты ответов	ИГ	КГ
Вопрос: **В моём характере этого нет, но я хочу приобрести…**		
Любовь к ближнему, чтобы поставить его интересы выше своих	2,7	3,4
Умение гасить ссору, чтобы просто не обидеть человека и не потерять друга	3,3	3,9
Правдивость и твёрдость характера	2,3	3,7
Умение поставить на место обидчика	2,7	3,5

Вопрос: **Больше всего в людях я ценю…**		
Любовь и доброту	3,8	4,4
Честность и принципиальность, когда нужно сказать человеку правду, даже если обидишь его этим	3,5	4,1
Умение пусть и соврать, но избежать конфликта	2,3	2,8
Умение в любом случае достичь поставленной цели	2,7	3,9
Умение быть безразличным к нуждам окружающих, чтобы не наживать себе врагов	2,0	2,6
Вопрос: **От окружающих я бы хотел получить…** или **У окружающих я бы хотел заслужить…**		
Любовь	3,2	4,1
Уважение за справедливость	3,7	4,3
Страх	1,7	1,9
Стремление всемерно мне угодить	2,0	2,3

Дальнейшие вопросы, касающиеся взаимоотношений в семье, отраженные в Таблице 2, требуют одиночного выбора, и для исследуемой и контрольной групп указывается процент респондентов, сделавших этот выбор. Выводы, сделанные в результате сравнения исследуемой и контрольной групп, коррелируют с обозначенными выше:
- подростки РЦ с неуверенностью смотрят в будущие семейные отношения, более скрытны в своих ответах;

Таблица 3

Взаимоотношения в семье

Варианты ответов	ИГ	КГ
Вопрос: **Моё представление о будущей моей семье**		
Большая и дружная, а преодоление материальных проблем лишь сближает нас	35,3%	48,3 %
Пусть и маленькая, но материально обеспеченная	11,8%	19,8 %
Главное в семье, чтобы все умели постоять за	10,6%	6,4%

себя и завоевать «место под солнцем», тогда всё будет хорошо		
Каждый человек - это личность, поэтому в первую очередь он должен заботиться о себе, а семья - это лишь средство для более комфортной жизни	9,4%	4,1%
Я пока не знаю	8,2%	9,5%
Я не хочу отвечать на этот вопрос	17,6%	5,9%
Иной ответ	7,1%	5,9%
Вопрос: **Какова должна быть иерархия в семье?**		
Каждый человек заслуживает любви и уважения, независимо от того, мужчина он или женщина	54,1%	63,9 %
Каждый сам должен добиваться уважения и любви к себе, и мужчины, и женщины	14,1%	17,5 %
Жизнь сама показывает, кто лучше, мужчина или женщина	10,6%	4,0%
Я считаю, что в моей жизни важнее всего мои интересы, поэтому я уважаю и люблю в первую очередь себя самого и стремлюсь свою позицию всемерно защищать	9,4%	3,2%
Я пока не знаю	2,4%	4,6%
Я не хочу отвечать на этот вопрос	8,2%	5,1%
Иной ответ	1,2%	1,8%
Вопрос: **Когда я вырасту, у меня появятся дети. Мои родителя захотят помогать мне воспитывать внуков. Об участии моих родителей в воспитании моих детей я думаю, что…**		
Я родителей люблю и доверяю их жизненному опыту, поэтому я постараюсь, чтобы мои родители помогали мне воспитывать моих детей	51,8%	57,8 %
Родители - люди опытные, поэтому я разрешу родителям давать нам советы и буду применять их	17,6%	25,1 %
Жизнь постоянно меняется, поэтому опыт родителей устареет, поэтому я постараюсь	5,9%	2,4%

оградить своих детей от излишней опеки		
Мои дети - это мои дети, поэтому воспитывать их будем мы с женой (мужем) и только так, как я сочту необходимым	9,4%	3,1%
Я пока не знаю	3,5%	4,1%
Я не хочу отвечать на этот вопрос	9,4%	4,5%
Иной ответ	2,4%	3,0%

- им свойственна эгоцентричность и агрессивный поиск любви; они готовы принять родителей в будущей семье как источник этой любви;

- немногим более половины респондентов ИГ декларируют положительные, альтруистичные, социально-значимые отношения во внутрисемейной жизни.

Обобщая результаты, можно выделить **основные проблемы исследуемой группы подростков (подростков РЦ):**

- внутренний конфликт между заниженной самооценкой и высокими притязаниями, приводящий к душевному дискомфорту, одними из проявлений которого являются высокий уровень агрессивности и скрытность (лживость);

- низкая мотивация к позитивному изменению своего характера, работе над собой, возможно, как следствие низкой самооценки, социальная апатия, гипотонус социализации;

- высокая степень проекции внутреннего мира и характера родителей на ребёнка, что является предпосылкой повторения судьбы родителей;

- высокая степень эгоцентризма, как выражение обиды от недолюбленности и стремление (часто даже не осознанное) оградить ближних от общения со своими родителями;

- неразвитое чувство приятия (принятия) себя в семье, отсутствие четких перспектив в будущей семейной жизни.

Все выделенные аспекты очевидно являются результатом множественного стресса: переживания в семье; отрыв от семьи; привыкание к режиму, дисциплине, другим требованиям жизни в РЦ и др. Для преодоления негативных тенденций необходимо прививать ребёнку ценность и потребность элементарного витального доверия, товарищества, дружбы, любви. Этого

можно достичь только в жизни по образцу христианской общины-семьи, в результате адекватной миссионерской работы; в психологическом консультировании не предполагается возможность вмешательства в духовность подростка, и только миссионерская работа способна удовлетворить этот запрос.

Подчеркивается, что целеполагание положительной динамики в развитии личности воспитанников РЦ требует формирования особой развивающей среды РЦ - среды семейных отношений, и миссионерская работа в РЦ должна быть органичной и неотъемлемой частью воспитательной системы РЦ.

Семейная обстановка СРЦ

Не вызывает сомнений, что обстановка в тех учреждениях, где воспитываются дети, признанные социальными сиротами, определяет и формирует многие личностные особенности воспитанников. Особую роль в этом процессе играет система межличностных отношений как между самими детьми, так и между детьми и взрослыми, созданная в данном типе учреждения. Эта система формирует, как отмечают исследователи (Кондратьев, 1994: 14), различные виды замкнутых подростковых сообществ, складывающиеся под воздействием условий конкретного воспитательного учреждения интернатного типа. Каждое такое учреждение характеризуют жёсткие режимные условия, строгая изоляция воспитанников от социального окружения. Такая система существенно снижает вариативность социальной ситуации развития подростков, обедняет и огрубляет систему значимых для них межличностных связей, осложняет путь адекватной социализации личности (Кондратьев, 1994: 19).

Как указывают современные исследователи Е.В. Змановская, М.Ю. Кондратьев, З.Д. Пояркова, Е.В. Змановская и др., одной из актуальных проблем современного гуманитарного знания является проблема поиска психолого-педагогических оснований обеспечения процесса адекватной социально-психологической адаптации воспитанников государственных учреждений интернатного типа к общественным реалиям. В нашем исследовании основное внимание уделяется рассмотрению проблем, связанных не столько с физическим или социальным статусом подростка, но и

с его духовно-нравственными особенностями, влияющими на его духовный статус. Остроту и востребованность этой темы отмечал ещё Патриарх Алексий II: «В современном образовании слишком мало воспитания, а это негативно сказывается на всем обществе, проявляясь, в частности, в стихийном формировании культа «вседозволенности», потребительского отношения к людям, к природе, жизни» (Ридигер, 2014).

Рассмотрим специфику детских социальных учреждений типа социальный реабилитационный центр для несовершеннолетних (СРЦ). Так, в отличие от своих сверстников, включённых и в иную деятельность (семейные обязанности, социальная деятельность, труд), подростки РЦ включены, по большей части, только в учебную деятельность. Из жизни исключаются не только труд, как средство пропитания, но часто даже и как банальное самообслуживание (например, уборка жилых помещений), а также практически все остальные трудовые действия, как факторы социализации и духовно-нравственного воспитания: «восстановления нарушенных физических и психических функций личности подростков, способствующий социализации» (Пояркова, 2008). В данных социальных условиях отношение к учебному процессу поневоле становится важнейшей нравственной ценностью, которая доминирует в потребностях, интересах и социальных ожиданиях молодых людей. Этот факт был выделен ещё в 19 веке С.А. Рачинским, который говорил, что такое положение дел «… возлагает на (такой вид образовательного учреждения - прим. автора) школу разные виды ответственности …», не свойственные обычным школам. (Рачинский,. 1883: 12) Соответственно, как отмечают исследователи (И.Ф. Дементьев, И.Б. Назарова, Е.В. Змановская, А.В. Мудрик, Е.А. Гребенникова, Д.А. Медведев, Г.В. Семья и др.), в сознании подростка происходит ряд важных изменений. Е.В. Змановская делит эти изменения на два типа: «социальные (снижение обучаемости, неспособность зарабатывать своим трудом, хроническая неуспешность в жизненно важных сферах, конфликты с законом, изоляция и др.) и индивидуальные (негативная внутренняя установка по отношению к социальным требованиям, завышенные претензии к окружающим при

стремлении самому избегать ответственности, эгоцентризм, хронический эмоциональный дискомфорт, неэффективность саморегуляции, конфликтность, слабая развитость коммуникативных умений, когнитивные искажения реальности и др.) проявления подростковой дезадаптации» (Змановская, 2004: 7).

Говоря о психолого-педагогических и социально-нравственных аспектах мировоззрения подростков РЦ, мы возвращаемся к духовно нравственным принципам и причинам наблюдаемых явлений. Они диктуют необходимость более активной, живой миссиологической деятельности не только с подростками РЦ, но и с сотрудниками этих учреждений. Ведь увлечь подростка, зажечь его душу может только тот взрослый, который сам горит своей идеей - живёт по ней.

Взаимосвязь и взаимодействие всех активных участников воспитательного процесса: семьи, школы, социума необходимы для полноценного и адекватного развития личности подростка РЦ. Нынешние условия воспитания подростка в школе, где он получает только пакет образовательных услуг, и в социуме, где он видит и чувствует отчуждённость и враждебность среды, к сожалению, не развивают в нём эти качества. Если ретроспективно рассматривать основные принципы педагогических систем К.Д. Ушинского (1824-1870), С.А. Рачинского (1833-1902), Януша Корчака (1878(79)-1942), А.С. Макаренко (1888-1939), то можно чётко выделить генеральную линию их создателей - мотивация личности к развитию, активности подростков в условиях коллектива, предусматривающих творческую активность, диалогичность с опорой на духовность.

Коллективизм помогает творческому поиску и реализации личности в её развитии, коллективизм строит систему отношений, стремящихся к семейным, основанных на любви и уважении. Это реализация одного из принципов Богоподобия личности - её творческой составляющей, не наносящей ущерба ближнему, что согласуется с Евангельской Заповедью «возлюби ближнего своего, как самого себя».

«Детей нет - есть люди» - слова Януша Корчака (Корчак Я. 2016: 125) обосновывают необходимость диалогичности

воспитательного процесса. Эта диалогичность, если её анализировать беспристрастно и последовательно, в своей взаимопроникновенности приводит к духовно-ориентированному диалогу, возводящему его участников к Богообщению.

Построенная на диалоге личностей между собой и с Богом семейная образовательная среда необходимы для того, чтобы социализировать подростков РЦ, в том числе и в их последующей семейной жизни.

Симфония миссионерско-педагогической деятельности

Симфония в процессе воспитания социальных сирот достигается взаимопроникновением, гармоничным сочетанием всех элементов системы. Именно это условие даёт эффект синергичности, «соработничества Богу». В душе подростка складывается своеобразная цепочка: семья - малая Церковь (духовная составляющая), семья - ячейка продолжения моего рода (нравственная составляющая), семья - мой дом, моя крепость (социальная составляющая). Такая цепочка помогает всем членам малой Церкви сакрализовать свою жизнь и в семье, и в обществе (Ильин, 1993). Это позволяет говорить о совместном участии в жизни как «малой», так и «большой» Церкви - об объединении всех членов Церкви в Литургической (λειτουργία) Евхаристии (εὐ-χᾰριστία). (напр. Зизиулас, 2009, Стамулис, 2002)

Индивидуализация духовно-нравственной реабилитации предусматривает переход от обычного общения с группой подростков РЦ, как формы коммуникации, к диалогичному полилогу (по Т.А. Флоренской - диалогу с группой). Такое перерождение общения происходит на основе доверия к миссионеру. Подростки начинают раскрываться в своих чаяниях, т.е. постепенно рождается полилогическое общение коллектива со ставшим близким человеком. Эта ступень необходима для органичного роста доверия к самому миссионеру, чтобы на этом фундаменте перейти от общения с тем, кого видят, к общению с Тем, кому начинают доверять - с Богом. Доверие и общение с Личностью, которая утишает боль души, даёт эффект возникновения потребности общения с Ней. Потребность общения переходит в необходимость на основе Любви.

Такой же поступенчатый принцип Пути в Царство

Небесное указывают и другие авторы, например, святитель Иннокентий (Вениаминов, 2016.), что подтверждает действенность методики автора исследования.

Проведённый анализ показал (Степанов, Семянников, 2017) эффективность создания модели образовательной среды для преодоления, сглаживания проявлений этих негативных процессов. Содержательно-деятельностный подход является необходимым, поскольку только в сознательной деятельности могут быть сформированы устойчивые позитивные отношения к основным социально-нравственным идеалам и ценностям. Духовно-нравственное развитие детей и подростков в РЦ должно осуществляться на основе структурно-функциональной модели духовно-нравственного диалога, представляющей собой пирамиду, содержащую компоненты, необходимые для совершенствования личности подростков РЦ, своего рода ступени лестницы духовного роста, по которым происходит развитие-восхождение к вершинам совершенствования в Боге (Рис.1).

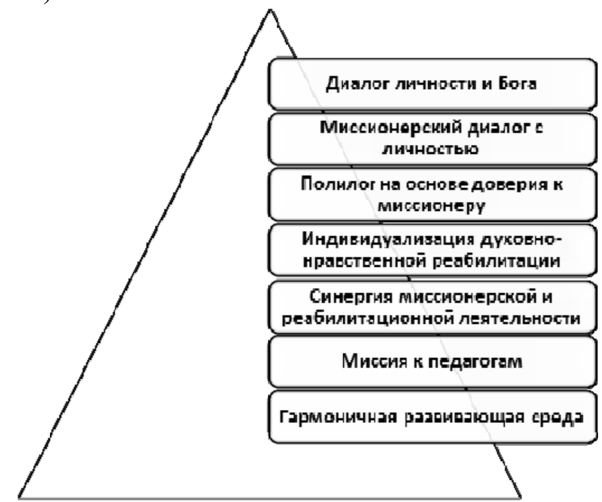


Рис. 1. Структурно-функциональная модель духовно-нравственного диалога в реабилитационном процессе с подростками РЦ

Вывод. Именно симфония миссионерско-педагогической деятельности, с учётом особенностей отношения подростков РЦ

к основным духовно-нравственным ценностям, и семейная образовательная среда необходимы для того, чтобы социализировать подростков РЦ, в том числе и в их последующей семейной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

Вениаминов И. 2016. Указание пути в Царство Небесное / Иннокентий (Вениаминов), митрополит. - Азбука Веры [Электронный ресурс]. - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Moskovskij/ukazanie-puti-v-tsarstvo-nebesnoe/#sel=23:1,23:48

Зизиулас И. 2009. Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии Пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). Богородице-Сергиева Пустынь. 332 с.

Змановская Е.В. 2004. Девиантология: (Психология отклоняющегося поведения): Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений - 2-е изд. испр. М.: Изд. центр «Академия». 288 с.

Ильин И.А. 1993. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ». 448 с.

Кондратьев М.Ю. 1994. Психология межличностных отношений подростка в закрытых учебно-воспитательных учреждениях. Автореф. дис. … д-ра психол. наук: 19.00.07. М. 81 с.

Корчак Я. 2016. Любовь к ребёнку. СПб.: Питер. 288 с.

Макаренко А.С. 1986. Педагогическая поэма. М.: Московский рабочий. 639 с.

Пояркова З.Д. 2008. Педагогические условия трудовой реабилитации подростков группы риска в социально-реабилитационных центрах. Дис. … канд. пед наук: 13.00.01. ЧитаЮ. 215 с.

Рачинский С.А. 1883. Заметки о сельских школах. Собрание сочинений. СПб.: Синодальная типография. 123 с.

Ридигер А.М. 2014. Воспитывать человека - значит определять судьбу нации». - Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Алексий II. Областной социально-реабилитационный центр для несовершеннолетних (ОСРЦН) [Электронный ресурс]. - URL: http://www.orcpnz.ru/index.php?option=com_k2&view=item&id=164:%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BF%D0%B8%D1%82%D1%8B%D0%B2%D0%B0%D1%82%D1%8C-%D1%87%D0%B5%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%BA%D0%B0-%D0%B7%D0%BD%D0%B0%D1%87%D0%B8%D1%82-%D0%BE%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%

Стамулис И. 2002. Православное богословие миссии сегодня. М.: ПСТГУ. 448 с.

Степанов П.В., Семянников С.Н. 2017. Критерии и показатели результативности миссии в социально-педагогической и духовно-нравственной реабилитации детей и подростков. - Успехи современной науки и образования. № 2: 127-130.

Получена / Received: 05.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 996-1009

Русская психологическая наука и русское общество начала XX века: несостоявшийся диалог

О.Е. Серова

Психологический институт Российской академии образования
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 4
Psychological Institute of the Russian Academy of Education
Mokhovaya str., 9, building 4, Moscow 125009 Russia
e-mail: nauch_arhiv @ mail.ru

Ключевые слова: духовное и материалистическое миропонимание, ценности христианской культуры, онтологические основы психологии.
Key words: spiritual and materialistic world view, values of Christian culture, ontological foundations of psychology.
Резюме: В статье представлен один из ключевых аспектов проведенного в 2016-2017 гг. исследования, направленного на реконструкцию общего состояния философско-психологической мысли в России в период катастрофического перелома ее истории в 1916-1918 гг. по материалам ведущих московских периодических изданий «Вопросы философии и психологии» и «Психологическое обозрение». Воссоздан исторический момент преодоления русской мыслью мировоззренческих притязаний естественнонаучной парадигмы и ее переход к разработкой принципиально нового философского направления, призванного к обоснованию духовного понимания мира на языке современной науки и отвечающего на запросы нравственно-религиозного чувства современного человека.
Abstract: The article presents one of the key aspects of the 2016-2017 period research aimed at reconstructing the general state of philosophical and psychological thought in Russia in the period of a catastrophic fracture of its history in 1916-1918. based on materials from the leading Moscow periodicals "Questions of Philosophy and Psychology" and "Psychological Review". The historical moment of Russian ideological claims overcoming the paradigm of the natural science and its transition to the development of a fundamentally new philosophical direction, called to substantiate the spiritual understanding of the world in the language of modern science and respond to the demands of the moral and religious feeling of modern man, is recreated.
[Serova O.E. Russian psychological science and Russian society at the beginning of the twentieth century: failed dialogue**]**

Основу статьи составили результаты историко-психологического анализа содержание материалов ведущих московских периодических изданий выпуска 1916-1918 годов, посвященных рассмотрению *психологической* проблематики.

Данное направление издательской политики журналов было непосредственно отражено и в их названии - «Вопросы философии и психологии» (главный редактор Л.М. Лопатин), «Психологическое обозрение» (редакторы Г.И. Челпанов и Г.Г. Шпет).

Анализ содержания всего объема базы источников выявил общую для их содержания высокую степень *научной оригинальности* и *самодостаточности.* Полученный результат стал определяющим для выбора основной стратегии и конкретных методов исследования, которое было проведено в методологии case study с применением психолого-аналитического, герменевтического, качественного и количественного методов анализа текстов. В ходе методологической обработки материала было установлено, что *единым основанием* для рассмотрения психологических явлений для авторов публикаций выступало *понимание духовно-нравственной природы* этих явлений, и в методологии анализа *нравственный фактор* выступал в качестве систематизирующего для всего разнообразия философско-психологического, научно-психологического и психолого-педагогического знания.

1916-1918 годы - время экзистенциального переворота всех представлений о добре и зле. В условиях мировой войны и революционной катастрофы массовое сознание все более уступало свои прежние идеалы и ценности власти разрастающегося хаоса, делая ставку на самосохранение посредством подчинения его силе и все более проникаясь агрессией как стилем своего существования.

В противостояние с мировой тенденцией нравственного распада сознания вступила русская философско-психологическая мысль начала XX века.

Материалы московских периодических изданий раскрывают ее борьбу *средствами научного доказательства* за идею человека как Образа Божия, и ее сопротивления установке на «сознательное безмолвие разума».

Такая установка было результатом ложно понятого отношения мыслителей христианской церкви к познанию, вследствие которого современные философы - свидетели

общемировой катастрофы XX века, до предела обострившей мучительные вопросы «о самых коренных загадках бытия», - бездумно соглашались с неразрешимостью противоречий в мысли и жизни, отожествляя слепоту разума со смирением разума.

«Я не знаю, зачем нужна такая добровольная слепота разума, - писал лидер московской философской школы Л.М. Лопатин. - Во всяком случае, призыв к ней плохой педагогический прием: он едва ли успокоит мятущиеся души в их жажде истины. Сознательное безмолвие разума, …может быть лишь увенчанием ранее усвоенного и уже покорившего душу мировоззрения», но не могло быть путем к формированию и созданию убеждений «в каких бы то ни было истинах» (Лопатин, 1916: 39).

Развенчание ложных постулатов, незаметно вошедших в состав нашей интеллектуальной традиции, было необходимо для успешного решения основной исторической задачи, которую поставило перед профессиональным сообществом русских ученых-гуманитариев само время - необходимость разработки программы нового направления современной философии, исходящего из **«духовного воззрения на мир»**.

К концу XIX века не только западноевропейское мышление уверовало в святость материалистических идей. В России императивы и интуиции православного сознания были так же вытеснены культом естественнонаучного знания и уже не составляли основу для формирования философской картины мира. Но то, что начиная с 1860-х годов позитивизм с сопряженными с ним идеями и идеалами «становится философским credo не одних ученых, но подчиняет своему влиянию широкие круги русского общества» (Зеньковский, 1999: 282), ставит само существование этого общества на край гибели.

В содержании журнальных публикаций 1917-1918 гг. (Лопатин, 1916-1917; Эрн,1916; Яковенко, 1916) зафиксировано, что в процессе осознания насущного нравственно-интеллектуального требования эпохи русские философы продвигались *от фактов реальной жизни.* Сумев распознать в их совокупности формирование *иного* нравственного контекста

социального бытия, они определили и его основополагающую характеристику - **утрата ценностных эталонов христианской культуры**, неотвратимым психологическим следствием которой стала генерализация массовых форм насилия.

Война показала, как стремление к разрушению *впервые в истории* превратилось из индивидуального или ситуативного мотива поведения в «непоколебимое *утверждение* целой нации». И то, что этой нацией был именно немецкий народ, т.е. народ, развитие которого проходило под влиянием высших достижений образовательной и материальной культуры Европы, и который почитался образованными русскими людьми как оплот просвещенной цивилизации (Лопатин, 1916: 3), приводило русское сознание к выдвижению новых, ранее не возникавших вопросов.

Всех ужасали не только методы ведения войны, применяемые германским командованием, но прежде всего молчаливое одобрение народом-христианином (которым являлся немецкий народ) бесчеловечных действий своей армии.

Поразил шовинистический накал и «научная обоснованность» идейной войны, развернутой против славянских народов интеллектуальной элитой немецкого общества, в которою входили и такие почитаемые в России ученые, как создатель «психологии народов» В.Вундт и проповедник моральной философии, неокантианец В. Виндельбанд (Яковенко, 1916).

Все происходящее уже не просто ставило под вопрос «созидательную» направленность европейской культуры и науки, но окончательно убивало веру в ее идеалы. Потому что культура, чьи ценности, не выдержав испытаний, осыпались как блестящая мишура, и из-за устоев которой «вдруг выглянуло… страшное звериное лицо», на деле доказала свое «*моральное банкротство»* (Лопатин, 1916:2). Причина нравственной недееспособности идеалов современной европейской культуры была определена и названа Л.М. Лопатиным - это общее «*угасание христианства в культурном человечестве* (Лопатин, 1916: 24). Для православного русского человека именно это являлось самым грозным симптомом разразившейся великой исторической трагедии. Нравственная метаморфоза,

произошедшая с немецким народом, так много сделавшим для создания и распространения, как казалось, высоких идей и гуманных идеалов, была прямым следствием, продолжавшегося на протяжении столетий *отхода* создавшей их культуры от ценностей христианства.

Жизнь настоятельно требовала от ученых-философов углубленного анализа «философско-моральной» стороны множественности исторических факторов научного, религиозного, политического и экономического порядка. Л.М. Лопатин и В.Т. Эрн сумели проследить в проведенном ими нравственно ориентированном критическом анализе процесс постепенного обесценивания идеалов христианства как *тождественный процессу формирования нового европейского мышления XVII-XX веков*: Лопатин посредством установления этапов вселенской борьбы двух мировоззрений - духовного и натуралистического (Лопатин, 1916-1917), Эрн - через анализ метафизических корней кризиса человечности, поразившего европейскую философию и культуру (Эрн, 1916).

Но обратившись к проблеме смысла интеллектуальной истории для нравственного становления человечества, русские ученые предложили и разрешение этой проблемы. «Натуралистическое движение», сыгравшее определенную положительную роль в развитии наук, «теперь открыло свою обратную сторону в ужасающей наготе»: как оказалось, оно представляет собой мощную традицию укоренившихся взглядов, в основной идее которых «*нет откровения настоящего смысла человеческой жизни»*. И осознание этого факта необходимо было связано с требованием «о радикальном пересмотре господствующего мировоззрения в его глубочайших основах и в его жизненных последствиях» (Лопатин, 1916: 32).

Материалы научной периодики 1916-1918 годов зафиксировали тот, до сих пор не оцененный по достоинству, вклад русских мыслителей в сокровищницу мировой культуры и мировой психологической науки, который был связан с разработкой принципиально нового самостоятельного философского направления, выдвинувшего задачу теоретического обоснования на языке современной науки духовного понимания мира и стремившегося ответить не только

на теоретические запросы ума, но и на самые высокие запросы человеческого духа и религиозного чувства современного человека.

Для формирующейся *русской психологии* переход на новую научную парадигму означал не много, не мало, как обретение достаточных оснований для обоснования собственного существования, поскольку для материалистического толкования мира (но справедливости ради и к чести мировой научной мысли, как на это указывал еще Л.М. Лопатин, необходимо отметить, что *только* для него, т.е. материалистического толкования), которое широко распространилось в России и уже претендовало на методологическую фундаментальность, с научной точки зрения была характерна абсолютная невозможность возникновения психического: с позиций материалистического миропонимания сознание *принципиально* не может иметь обоснование для своего существования. Возврат к духовному пониманию мира, т.е. к традиционным для православной культуры основам психологического мышления, являлся для научной психологии - как науке о внутреннем мире человека, о его душе - единственным выходом из методологического и содержательного тупика.

Направление духовной философии стало той силой, которая вступила в противодействие с вновь созданной «нечеловеческой», в определении Эрна, западноевропейской мировоззренческой системой.

После революционного переворота октября 1917 года именно эта линия в развитии русской философии безжалостно фальсифицировалась и искоренялась. Именно ее можно назвать первой «репрессированной наукой».

Об учениях конкретного идеализма С.Н. Трубецкого, трансцендентального реализма Г.И. Челпанова, идеал-реализма С.Л. Франка и других теориях, созданных в русле духовного направления философско-психологической мысли России XX века трудами великих русских мыслителей - В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина, того же Л.М. Лопатина, Н.А. Бердяева, о. С. Булгакова и о. П .Флоренского, Н.О. Лосского, П.И. Новгородцева, Б.П. Вышеславцева - в курсе психологического

образования не упоминалось вообще. В советское время именно философия этого типа стала первой «репрессированной наукой». Замалчивание факта существования данного направления привело к чудовищному искажению истории русской философско-психологической мысли. «Для чего это было нужно советским идеологам?... Да для того, чтобы показать, что будто бы материализм Ленина «договаривает до конца» … искания русских мыслителей… В свете этих утверждений философская бессмыслица, преподносимая под именем “диалектический материализм», оказывается самой что ни есть национальной русской философией! От всего этого веет не только убожеством, но и прямой боязнью сказать истинную правду о русской мысли, которая насыщена религиозными исканиями» (Зеньковский, 2008: 212). Только столетие спустя вновь открылась возможность обсуждения идей, духовно-нравственный потенциал которых составлял *глубинную антитезу* идейным основам философии и научной психологии советского периода, базирующихся на марксистско-ленинской теории отражения.

Публикации журналов «Вопросы философии и психологии» и «Психологического обозрения» читаются сегодня как отвечающие на самые современные запросы науки. Создать свои оригинальные и, как оказалось, непреходящие по значению труды, представители московской школы сумели именно потому, что подходили к рассмотрению отдельных проблем философии и психологии с позиций своего *общего духовно-онтологического мировоззрения*. И этот факт в полной мере подтверждает одно из основных положений московской психологической школы о том, что истинная психология не может существовать как простая эмпирическая дисциплина.

В философии конкретного идеализма князя С.Н.Трубецкого нравственно-этическая сфера понималась как высшая структура в иерархии внутреннего мира человека. Очень глубокий анализ этого учения принадлежит Л. Лопатину, который подчеркнул, что в учении конкретного идеализма на основе решения вопросов гносеологии С.Н.Трубецкому удалось выстроить прочный фундамент для общих *онтологических* выводов. Он подвергнул переоценке саму природу

познавательного процесса: доказал необходимость признания того, что в каждом акте нашего сознания мы *метафизически*, реально, а не кажущимся образом, выходим из себя и вступаем в действительное отношение к тому, что уже не мы и что от нас независимо. Это непосредственное восприятие независимой от нашего сознания реальности, С. Трубецкой определил как *веру* и доказал, что вера является коренным условием всего нашего опыта - внутреннего и внешнего мира, как они нами сознаются (Лопатин, 1916).

С.Л. Франка выход на духовно-нравственную традицию платоновской онтологии оградил от бесплодных блужданий в лабиринтах современной ему гносеологии. В книге «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915) он сумел подойти к решению задачи определения онтологических основ знания и логических оснований для учения метафизического всеединства. Первым рецензентом идеал-реалистического учения С.Л. Франка был Н.А. Бердяев, выступивший в журнале «Вопросы философии и психологии» со статьей «Два типа миросозерцания» (Бердяев, 1916).

И.Е. Орлову духовное миросозерцание позволило в статье «Реализм в естествознании и индуктивный метод» обосновать *метафизический* характер оснований естественнонаучных исследований (Орлов, 1916).

В.Эрну - показать научной психологии, начавшей свой самостоятельный путь в нашем отечестве, существо ее основополагающих методологических вопросов, познакомив с программой *онтологической* науки о душе и общими основами психологического исследования, изложенными в учении В.Джоберти (Эрн, 1916).

И.Попову - с успехом включиться в рассмотрение центральной для методологии историко-психологического познания проблемы аутентичного прочтения первоисточников, выявить в содержании хрестоматийно известного локковского учения о качествах новый аспект - имплицитно существующее основание, указывающее на психологический (спиритуалистический) характер самого учения, в полной мере раскрывающийся в сфере духовного опыта, как переживание мощи, воли и активности нашего сознания, и показать значение

восстановленного во всей полноте учения Локка, т.е. охватывающего все уровни душевной жизни человека, для построения законченной системы современного психологического знания (Попов, 1916); также ему удалось создать образец психолого-исторической реконструкции изначального *метафизического* смысла учения Лейбница об апперцепции и найти решение загадки истинного определения этого явления, указав тем самым на мировоззренческие причины несостоятельности его понимания создателями современных психологических теорий (Попов, 1917).

П.И. Новгородцеву в обширном исследовании «Об общественном идеале», удалось, в частности, через описание содержательных составляющих теории марксизма показать ее научную несостоятельность и эклектичность как конгломерата разномодальных идей, но при этом выявить *религиозный* характер марксизма и указать *психологические* составляющие, обусловливающие его воздействие на чувства и мысли людей (Новгородцев, 1916, 1917).

Н.О. Лосскому - ответить на коренной вопрос, *что такое психическое,* отделить психические элементы сознания от непсихических, в том числе, и от элементов духовной сферы и таким образом предельно конкретизировать предмет собственно психологического исследования. Существование непсихической сферы сознания говорит о том, что многие явления нашего сознания не подлежат исследованию психологии, как представляющие собой часть материального или духовного мира. Однако установление этого факта не является призывом к исключению их из поля психологических исследований. С онтологической точки зрения, любые непсихические элементы не могут появляться в сознании *вне* связи с психическими состояниями субъекта. Законы существования этих явлений действительно не принадлежат психологическому исследованию. Но психология должна исследовать законы, по которым они становятся содержанием сознания, т.е. закономерности психической жизни в ее направленности на элементы, находящиеся вне психической сферы субъекта, ибо психическое явление никогда не существует вне физических и духовных взаимосвязей (Лосский, 1917). Проблема, казалось

бы, уже решенная Лосским, остро актуальна до сегодняшнего дня, так как в силу шаткости базисных оснований, характерной для сознания современных ученых, понятие «психическое» до сих пор имеет множество субъективных оттенков в своем толковании.

Г.И. Челпанов в статье «Об аналитическом методе в психологии» (Челпанов, 1917-1918) поставил и решил задачу обоснования различных уровней методологии для исследования реальной духовно-физической многомерности психического мира человека, показал необходимость теоретической психологии и аналитического метода исследования, позволяющих формировать системное основание специальных видов научной психологии и явлений психической жизни, соответствующих уровню априорного интроспективного познания.

Экспериментально-психологические статьи «К учению о психической активности. Новые экспериментальные данные» (Лазурский, 1916), «Экспериментальное исследование процесса абстракции» (Смирнов, 1917), «Экспериментальное исследование процесса сравнения» (Северный, 1917), «К вопросу о природе и выражении эмоций» (Каэлас, 1918) и др. сегодня с полным основанием можно считать образцами изложения экспериментальной работы психолога, поскольку в них дана глубокая теоретическая разработка изучаемого вопроса, последовательно представлены в рисунках, схемах, таблицах этапы научного эксперимента и предложено детальное обсуждение полученных результатов с указанием задач дальнейших уточняющих исследований, которые могли быть проведены на их основании. И такой высокий уровень выполнения эксперимента был обусловлен точностью понимания учеными *онтологического* значения конкретного предмета психолого-экспериментального исследования, без которого невозможна точность выбора измерительных процедур и адекватность интерпретации полученных данных.

Интереснейший раздел журнала «Психологическое обозрение» - это раздел «Рецензии». Предметом критического рассмотрения рецензентов выступали последние достижения европейской и отечественной психологии в самых разных ее

областях. И первое, что хочется отметить, работы отечественных психологов рецензировались в общем ряду с работами их зарубежных коллег, т.е. русская психология, совсем молодая наука, сразу сознавало себя частью единого общемирового научного контекста, и существовала в нем как самостоятельно мыслящее лицо. Для нас эти рецензии и сегодня научно информативны, но еще очень интересны тем, что выявляют *специфику отношения* русских психологов к тому, что происходило на поприще мировой науки. Так, знакомя читателей с работой Р.Тюрро «Методы психологии», С.В. Кравков замечает, что имманентное самому понятию науки требование *объективности* именно в психологии роковым образом выливается в формы едва ли «способствующие успешности научного исследования душевной жизни» (Кравков, 1917: 386). Или, например, последовательно излагая материалы профессора Женевского университета Флурнуа, который сознательно следуя естественнонаучному принципу, описывает экстатические состояния человека и, вопреки самому себе, приходит к их метафизическому толкованию, автор рецензии П.С. Попов пишет: «если рано или поздно психология, даже нехотя, все же приходит к метафизике, то должно ли психологу *принципиально* чуждаться ее и с ней не считаться» (Попов, 1917: 400). Профессор Московского университета Н.В. Самсонов в своей обстоятельной рецензии провел анализ книг учеников Фрейда - О. Ранка, Г. Закса К.А. Брахама, - проследил методологическую нить, связывающую работы учителя и учеников, привел примеры психоаналитических интерпретаций бытового, религиозного, философского опыта человечества, добросовестно процитировал выводы, типа, «Кант - латентный садист», не обошел стороной и вопрос нравственных следствий фрейдовского учения для жизни человека. В результате завершением рецензии оказываются слова известного исследователя этого направления Фолькельта, который утверждал, что для оценки итогов психоаналитической школы, «нужны самые крепкие выражения» (Самсонов, 1917: 384).

Все вышеизложенное доказывает, что со стороны русской науки призыв к новому мышлению в начале XX века не только был сформулирован, но научно обоснован критическим

анализом фактов реальной действительности, его возможность была подтверждена самим фактом создания философских учений нового типа, его методологическая значимость была выявлена и в экспериментальных исследованиях.

С другой стороны, нравственная несостоятельность идеалов европейской науки нового времени была подтверждена самой жизнью. И необходимость смены философской парадигмы диктовалась реальным несоответствием наличествующих культурно-ценностных представлений высшим запросам человеческого духа.

Однако, для того, чтобы идеалы, найденные мыслью отдельных предвестников новой культуры, стали структурами ценностного мышления множества людей, необходимо время. Этого времени России не было дано.

Россия к 1917 году, ко всему прочему, находилась и в точке *интеллектуального безвременья*, когда время старых идеалов ушло, а идеалов нового духовного мышления еще не наступило и затем вследствие катастрофического развития событий, так и *не* наступило.

Вакуум заполнился идейным суррогатом. Но существо этого суррогата было преемственно старым идеалам, потому что было соразмерно сформированному, наличествующему типу мышления. Отсюда и наследование одновременно из гегелевской философии и естественных наук схемы осмысления внутренней реальности в советской психологии. Отсюда и неизбежная псевдонаучность, мнимая доказательность ее конечных выводов о психологии вообще и о природе факторов внутреннего мира личности. Отсюда, как можно предположить, и ее уход в область психофизиологии, в область исследования индивидуальных свойств психики, для которой ее методологический аппарат, уже устаревший с самого начала своего оформления в 1930-х годах, был в достаточной мере адекватен.

Но окончательный нравственно-интеллектуальный выбор не сделан отечественной психологией и сегодня.

Проблема остается.

И призыв, сформулированный Львом Михайловичем Лопатиным в январе 1916 года по-прежнему актуален.

Потому что и к началу XXI века «все попытки научно объяснить жизнь нашего духа из недуховных источников», как и прежде, терпят крах.

Потому что современный человек, заново переживший на переломе уже XX-XXI веков крушение своих прежних идеалов, опять оказался перед необходимостью осознать, что только духовно-философскому знанию «подвластен высочайший нравственный идеал, полагающий в каждой личности незаменимую цель в себе, а в самоотверженной любви и внутренней солидарности суть жизни всего духовного мира, идеал, который выступает реальной двигательной силой, всеобщей нормой и предельной целью всего мирового развития.

Духовное воззрение на мир как философская система не подменяет собой религии. Но она предоставляет свободный ход религиозному творчеству и опыту, как в индивидуальных, так и в соборных церковно-исторических формах, способствуя укреплению веры. Ведь вера тогда великая сила, когда она говорит *во всем* человеке - и в его чувстве, и в его воле, и в его разумном понимании» (Лопатин, 1917: 73-74).

ЛИТЕРАТУРА

Бердяев Н.А. 1916. Два типа миросозерцания. - Вопросы философии и психологии. 134 (4): 302-315.

Зеньковский В.В. 1999. История русской философии: в 2 ч. Ч. 2. Ростов-на-Дону: Феникс. 540 с.

Зеньковский В.В. 2008. Кто фальсифицирует историю русской философии? Сс. 208-214. - В кн.: В.В. Зеньковский. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. Сост., под. текста, вступ. ст., прим. О.Т. Ермишина. М.: Русский путь.

Каэлас А.А. 1918. К вопросу о природе и выражении эмоций / Психологическое обозрение. 1 (3-4): 491-557.

Кравков С.В. (рец.). 1918. Turro, La method objective. - Психологическое обозрение. 1 (3-4): 558-565.

Лазурский А.Ф. 1916. К учению о психической активности. Новые экспериментальные данные. - Вопросы философии и психологии. 134 (4): 201-251.

Лопатин Л.М. 1917. Неотложные задачи современной мысли. - Вопросы философии и психологии. 136(1): 1-80.

Лопатин Л.М. 1916. Современное значение философских идей князя С.Н. Трубецкого. - Вопросы философии и психологии. 131(1): 1-39.

Лосский Н.О. 1917. Понятие психического и предмет психологии. - Психологическое обозрение. 1 (1): 18-26.

Новгородцев П.И. 1917. Об общественном идеале. - Вопросы философии и психологии. 139-140 (4-5): 127-154.

Новгородцев П.И. 1917. Об общественном идеале. - Вопросы философии и психологии. 136 (1): 114-164.

Новгородцев П.И. 1917. Об общественном идеале. - Вопросы философии и психологии. 137-138 (2-3): 225-327.

Новгородцев П.И. 1916. Об общественном идеале. - Вопросы философии и психологии. 134 (4): 440-511.

Новгородцев П.И. 1916. Об общественном идеале. - Вопросы философии и психологии. 132-133 (2-3): 356-409.

Орлов И.Е. 1916. Реализм в естествознании и индуктивный метод. - Вопросы философии и психологии. 131 (1): 1-35.

Попов П.С. (рец.) 1917. Flournoy, Une mystique moderne; Delacroix, Remarques sur «Une mystique moderne». - Психологическое обозрение. 1 (2): 394-400.

Попов П.С. 1916. Значение учения Локка о качествах в истории новой философии. - Вопросы философии и психологии. 135 (5): 546-581.

Попов П.С. 1917. Учение Лейбница об апперцепции. - Вопросы философии и психологии. 139-140 (4-5): 37-68.

Самсонов Н.В. (рец.). 1917. Rank, Sashs, Значение психоанализа в науке о духе; Абрахам, Сон и миф. - Психологическое обозрение. 1(2): 381-383.

Северный Б.И. 1917. Экспериментальное исследование процесса сравнения. - Психологическое обозрение. 1 (2): 278-338.

Смирнов В.Е. 1917. Экспериментальное исследование процесса абстракции. - Психологическое обозрение. 1 (1): 70-139.

Челпанов Г.И. 1918. Об аналитическом методе в психологии: ст. 2. - Психологическое обозрение. 1 (3-4): 451-468.

Челпанов *Г.И.* 1917. Об аналитическом методе в психологии: ст. 1. - Психологическое обозрение. 1 (1): 3-17.

Эрн В.Ф. 1916. Смысл онтологии Джоберти в связи с проблемами современной философии. - Вопросы философии и психологии. 131 (1): 149-181.

Яковенко Б.В. 1916. Вильгельм Виндельбанд. - Вопросы философии и психологии. 132-133 (2-3): 410-426.

Яковенко Б.В. 1916. Новая история европейской философии. - Вопросы философии и психологии. 134 (4): 271-301.

Получена / Received: 03.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 1010-1014

Снег идет, или невыдуманные диалоги о нравственности

Е.С. Тихонова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Novokuznetskaya str., 23, building 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: et33@mail.ru

Ключевые слова: духовно-ориентированный диалог, дошкольники, речь, речевые нарушения.
Key words: spiritually-oriented dialogue, preschoolers, speech, speech disorders.
Резюме: Материал подготовлен в русле диалогического подхода (Т.А. Флоренская), неразрывно связанного с традициями русской философской мысли (С.С. Аверинцев, И.А. Ильин, С.Л. Рубинштейн, П.А. Флоренский, С.Л. Франк и др.). Представлен опыт духовно-ориентированного диалога с дошкольниками, имеющими речевые нарушения; приводятся подлинные сказки, сочиненные детьми на занятиях.

Диалог, понимаемый как форма человеческого общения, способствует восстановлению нарушенных связей с другим человеком и миром, без которых стремление ребенка поделиться своими мыслями и разделить чувства и переживания другого исчезает. Диалогические отношения создают атмосферу, в которой восстанавливается и развивается способность ребенка со-радоваться и сопереживать; помогают творческому общению, в котором слова не припоминаются, не планируются, а рождаются.

Abstract: The material was prepared in line with the dialogical approach (T.A. Florenskaya), which is inextricably linked with the traditions of Russian philosophical thought (S.S. Averintsev, I.A. Ilyin, S.L. Rubinstein, P.A. Florensky, S. L. Frank and others.). The experience of a spiritually-oriented dialogue with preschoolers with speech disorders; genuine fairy tales composed by children in class are presented.

Dialogue, understood as a form of human communication, helps to restore broken relationships with another person and the world, without which the child’s desire to share his thoughts and share the feelings and experiences of another disappears. Dialogic relations create an atmosphere in which the child’s ability to rejoice and empathize is restored and developed; help creative communication in which words are not remembered, not planned, but born..

[**Tikhonova E.S.** It’s snowing or true dialogues on morality]

Ясным декабрьским утром дети логопедической группы были заняты делом. Илья и Саша чинили сломанные буквы. Даша и Настя раскрашивали для них праздничные наряды. Соня, Наташа и Алина мастерили карету, на которой буквам

предстояло отправиться на бал. Увлеченные делом, ребята не заметили, как огромная серая туча нависла над детским садом, проглотив еще недавно голубевшее небо. Миллионы пушистых звездочек, путаясь в стремительном хороводе, спешили обнять озябшую землю.

Внезапно Наташа, сидевшая возле окна и прежде остальных увидевшая изменения в погоде, закричала: «Смотрите! Смотрите!» Через мгновение все взгляды устремились за оконный переплет, и дети подхватили: «Радость! Чудо! Снег! Волшебство!» И тут Наташа заговорщицки продолжила: «Послушайте, я, кажется, знаю, что происходит!» Затаив дыхание, не теряя из виду ни снегопад за окном, ни таинственные глаза рассказчицы, все стали слушать ее историю.

Жил-был Пегас. Он жил на самом пушистом облаке, где снег падал раз в году, только зимой. Как-то летом полетел Пегас к одной птичке. Птичка тоже была волшебная и жила рядом с солнцем. Пегас пролетал мимо солнца и нечаянно задел его копытом. Он не заметил, что задел солнце копытом и полетел дальше. Птичка, пролетавшая мимо, сказала ему: «Ты задел солнце копытом!» Пегас ничего не услышал, так как летел очень быстро. Нечаянно он врезался в самую холодную звезду, но успел быстро повернуть в сторону. И вдруг неожиданно пошёл снег. На земле появились сугробы. Тогда Пегас решил лететь к земле. Если бы не было сугробов, ему пришлось бы лететь туда целый год. А так он долетел до земли всего за 25 дней – для пегасов это так мало! Белые сугробы доставали почти до самых облаков. И Пегас плюхнулся прямо в сугроб! Вот и сказочке конец, а кто слушал – молодец!

Казалось, что дети растворились в Наташиной сказке. Притихла и я, забыв о предстоящем занятии. Да и можно ли было в такой момент думать о рабочих планах? Интуиция подсказывала не разрушать пространство событийности, чудесным образом нас объединившее. Детский интерес и фантазии не должны были исчезнуть так же внезапно, как внезапно появился первый снег. Через мгновение пришла мысль о сочинительстве ответной истории. И, словно под руководством невидимого дирижера, я предложила детям свою версию происходящего за окном.

Жили-были три друга: веселый Муравьишка, улыбчивое Облачко и зеленая Травинка. Каждое утро Муравьишка поднимался на самую макушку Травинки и здоровался со своими друзьями. Зеленая Травинка бережно, как на качелях, покачивала Муравьишку, а Облачко улыбалось ему в ответ, превращаясь то в белогривую лошадку, то в огромную птицу или спящего льва. Всем было радостно и весело!

Но однажды, поздней осенью, мама Муравьишки тяжело заболела. Она попросила сына принести ей спелую клюковку, которая росла на болотце. Муравьишка быстро нашел клюковку для мамы, но не смог перекатить ее через болотце. На помощь другу поспешила Травинка: она склонилась над водой и превратилась в мостик. Но мостик был слишком мал для того, чтобы перекатить ягодку. Муравьишка очень расстроился. Заплакала и его зеленая подружка, да так горько, что пожелтела и замерзла. Перестало улыбаться и Облачко. Наблюдая за друзьями, оно все больше и больше хмурилось. Неожиданное для всех Облачко превратилось в серую Тучку, из которой внезапно пошел снег. Снега у Тучки было так много, что он укутал замерзшую Травинку и покрыл болотце, по которому Муравьишка смог прикатить клюковку для своей больной мамы!

Признаюсь, рассказ и для меня самой стал полной неожиданностью. Рожденный на неведомой глубине, словно подсказанный таинственным сочинителем, он не был каноном для заучивания или пересказа. Я просто поделилась своими фантазиями, приглашая детей продолжить разговор о первом снеге. Ответная реакция не заставила себя ждать. Через секунду тема была подхвачена остальными участниками диалога, спешившими дать новые объяснения снежного таинства. Спонтанно возникшая тема, взволновавшая одного ребенка и подхваченная взрослым, стала общей, интересной для всех. Каждый пытался взять верную ноту в снежной увертюре. Так зазвучали эти сказки.

Однажды покатился Колобок в лес. Катится он и видит колоски. Было тепло, и светило солнышко. И вдруг пошёл внезапный снег. Снег пошёл из тучки, которую принёс ветер. Обрадовался Колобок, что пошёл снег. Покатился он в избу

надевать свой зимний наряд. Нарядился и покатился гулять и радоваться первому снегу.

Жила-была фея. Она очень любила зиму. Огоньки на ёлках зажигала, детям веселье дарила. И вот как-то летом было очень жарко и сухо. Деревьям и цветам хотелось зимы. И вдруг внезапно пошёл снег. Все обрадовались, пошли домой наряжать ёлку. Стали кататься на коньках, лыжах, снегокатах. А фея как обрадовалась, ведь её звали «Зимушка-зима»! Она сделала так, что дети вокруг ёлки стали водить хороводы.

Однажды шли котик с мышкой по парку. Вдруг на носики мышке и котику выпали снежинки, и пошёл снег. Котик с мышкой обрадовались и стали играть в снежки.

Девочка хотела, чтобы из тучки пошёл снег. Она загадала желание, кинула монетку, и внезапно пошёл снег. Девочка очень обрадовалась и побежала с подружками играть в снежки.

Предлагая свой вариант истории о первом снеге, каждый ребенок внимательно и доброжелательно выслушивал другого. В атмосфере диалога стала менее заметна скованность детей, неуверенность в своих силах, застенчивость, ожила фантазия, возросла речевая активность, и родились оригинальные замыслы и идеи. Их было много, как снежных звездочек в буране. И они были так кстати, как запасы малинового варенья на зиму.

К примеру, Алина и Сережа нарисовали своих любимых животных и сочинили истории из их жизни зимой.

ПРО ЗАЙЦА

Жил-был заяц. Он жил в лесу. Наступила зима, а заяц забыл сменить себе шубку. Он решил перезимовать в серой шубке. Однажды зайца увидела лиса и погналась за ним. Он с испугу быстро сменил шубку. С тех пор заяц ничего не забывал.

ЗАЙКА-МЕЧТАТЕЛЬ

Жил-был зайка. Приближался новый год, и мама Зайчиха попросила зайку нарядить ёлку. Зайка позвал на помощь своих друзей. Ёжик принёс грибы сушёные, белка прикатила орехи, мишка захватил мёд для угощения. А зайка повесил на ёлку морковку и яблоки. Зайка был мечтателем. Он мечтал, чтобы к нему приехал в санях Дед Мороз и прокатил его. Друзья знали о зайкиной мечте и написали письмо Деде Морозу.

Наступил Новый год. Зайка посмотрел в окно и увидел настоящего Деда Мороза в санях и всех своих друзей. Сбылась его мечта! Зайка прокатился вместе с Дедом Морозом и всеми своими друзьями.

Соня, Илья, Даша, таинственно улыбаясь, что-то обсуждали и с увлечением рисовали, лепили, вырезали. Когда работа была закончена, то все в группе, не сговариваясь, ахнули: перед нами стоял пряничный домик! Не отрывая от него взгляда, дети с неподдельным интересом слушали новую историю:

СЛАДКОЕ ЧУДО

Бобр построил пряничный домик, и звери его спросили: «Откуда ты взял леденцы, пряники, зефир, глазурь, вафли, шоколад для сладкого домика?» И бобр ответил: «Мне Дед Мороз под ёлочку положил эти сладости. Я и решил построить красивый, сладкий, пряничный домик для всех зверушек. Думаю, что Дед Мороз очень обрадуется и скажет: «Ты - молодец!» И ещё он подарит всем на праздник новогодние подарки: орешки, морковку, мёд, зёрнышки и много разных угощений.

В тот день мы еще много говорили о внезапном снеге, елке, Деде Морозе и подарках. Было задумано сделать предпраздничный календарь и зачеркивать дни, считая, сколько их осталось до нового года. А еще мы решили не только ждать подарки, но и делать их сами. И себе и тем, кто рядом. Например, развесить кормушки для птиц или украсить свой участок постройками из снега. Во время прогулки мы дружно слепили на участке снеговика. Красивого. С носом морковкой, нарисованными яркой акварелью веселыми добрыми глазами, красными щеками и ртом до ушей. Ребята так полюбили этого снеговика, что, прощаясь с ним, целовали его в красные снежные щеки. Потом уже в детском саду все выглядывали в окно и смотрели, чтобы его никто не обидел. К снеговику подходили прохожие и тоже, по всей видимости, радовались веселому снежному человечку, внезапно появившемуся этим декабрьским днем. И продолжали путь, унося с собой радость и тайну первого снега.

Получена / Received: 16.09.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Возможность диалога в искусстве: созерцание и творческое воображение

Е.Ф. Шубина

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9
Lomonosov Moscow State University
Mokhovaya str., 11, building 9, Moscow 125009 Russia
e-mail: humourise@mail.ru

Ключевые слова: Я-Ты диалог, духовное «Я» и наличное «Я», личностная включенность, духовное состояние творца, практика себя, ведение, «собеседник» в творческом процессе, красота, свет, творческое воображение, созерцание, выход за пределы себя.
Key words: “I-You” dialogue, spiritual self and empirical self, personal involvement, spiritual state of the creator, self-transformation practice, knowledge, “interlocutor” in a creative process, beauty, light, creative fantasy, contemplation, going beyond self.
Резюме: В статье рассмотрен вопрос о возможности диалога в искусстве. Проясняются условия использования Я-Ты диалога в художественном творчестве при разном внутреннем состоянии творца. Созерцание или творческое воображение в искусстве ставятся в зависимость от духовности или душевности творца. Дается различение созерцания красоты, света в искусстве и духовном художественном творчестве.
Abstract: A possibility of a dialogue in art is considered in the article. The conditions of use of the “I-You” dialogue in artistic creation under different internalities of the creator are explained. Contemplation or creative fantasy in art are geared to the spirituality or the soulfulness of the creator. The difference between the contemplation of beauty, the light in art and the spiritual artistic creation is presented.
[Shubina E.F. The possibility of dialogue in art: contemplation and creative imagination**]**

«Как неверно и скучно думают о людях искусства…», - так говорил своим ученикам, среди которых был К. Коровин, художник А. Саврасов. И далее продолжал: «Художником трудно сделаться, нужно быть всегда влюбленным. Если это дано - хорошо. Нет - что делать.…Прославляйте жизнь. Художник - тот же поэт. Главное - созерцание, чувство мотива природы. … Верно брать тон, свободно наслаждаться соотношением тонов. Тон картины - то же, что содержание. Надо сюжет искать для тона. …Природа вечно дышит, всегда поет и песнь ее торжественна… Нет выше наслаждения

созерцания природы. Земля ведь рай и жизнь - Тайна, прекрасная Тайна. Искусство живописи имеет одну цель - воспитание красотой. Возвышение души и чистота сердца. … Суть в тайне дара, характере и трудоспособности. На что обращает внимание сам автор - этому нельзя научиться….Прежде всего - любовь, призвание и вера в дело….Языческое поклонение природе и восхищение ею! Жизнь есть радость!...А душа чает небывалой жизни, которая там, где-то там. Призрак счастья. В искусстве все в том: что, как и потом Нечто….Это Нечто трудно постигнуть. И нельзя сказать: это потому-то и потому-то (Коровин, 1990).

Эти слова художника А. Саврасова будут сопровождать нас при рассмотрении вопроса о возможности диалога в искусстве, чтобы не присоединиться к тем, кто «неверно и скучно думает о людях искусства».

Похожие мысли мы находим и у И.А. Ильина: «Художественное искусство возникает только из сочетания двух сил: силы духовно-созерцающей и силы верно воображающей и изображающей увиденное» (Ильин, 1996).

Первое, на что мы обращаем внимание - связь искусства с созерцанием, с созерцанием природы, с духовным созерцанием, с наслаждением от созерцания красоты, с состоянием влюбленности в красоту. Но что понимается под созерцанием?

Прп. Исаак Сирин так писал о созерцаниях: «Все созерцания, какие язык в состоянии обнаружить в телесной области, суть мечтания душевных помыслов, а не действие благодати» (Сирин, 2008).

То есть, созерцания, о которых говорил А. Саврасов, свойственные художественному творчеству, - естественный, низший вид созерцания.

Как отмечает свт. Игнатий Брянчанинов в «Отечнике», этого «рода видение может быть названо и созерцанием, и размышлением, и мечтанием или фантазиею. Оно вполне зависит от произвола человеческого. Его часто называют вдохновением, но оно в таких случаях есть не что иное, как разгорячение. Из него написаны Ода Бог, Гимн Богу, различные преложения псалмов и другие такого рода сочинения…Видение, доставляемое благодатию, отнюдь не есть произвольное

созерцание.…» (свт. Игнатий (Брянчанинов), 1993)

Это все так, но что-то внутри подсказывает, что и естественный вид созерцания может открывать для человека Нечто, которое может оказывать на него воздействие, вести к постижению самого себя, к внутреннему изменению.

Если исходить из того, что Бог как Художник творил мир, то «вопрошающий природу и вопрошающий Писание с необходимостью придут к одним и тем же заключениям» (Ориген, 2008). Многие святые отцы (в частности свят. Феофан Затворник (свт. Феофан Затворник, 1991) упоминают о необходимости окружать ребенка красотой, которая влияет на его душу. То же мы видим у свт. Григория Нисского: «Человек, дух которого не развит, при созерцании сколько-нибудь красивой вещи думает, что эта вещь прекрасна сама по себе… Но человек, очистивший зрение души и способный видеть прекрасные вещи… пользуется ими как ступенью видимого, чтобы подняться к созерцанию духовного» (Нисский, 1861-1871).

Для нас важно в этом высказывании святителя Григория, что созерцание в искусстве может быть ступенью к созерцанию духовного. Художник, влюбленный в красоту мира, созданного Творцом, познает Бога. По словам свт. Григория Паламы (Палама, 1995) Красота вдохновляет, а вдохновение является одной из энергий духа. Бог призывает художника (человека искусства) через видимую красоту к Красоте нетварной. Это один из возможных путей к Богу. Примеров этому можно найти множество. Самый известный - духовный путь А.С. Пушкина.

Слова Апостола Павла также свидетельствуют о возможности ведения через созерцание видимой красоты:

«Невидимое Его… от создания мира чрез рассматривание творений видимо». (Рим. 1: 20).

И теперь по-новому звучат для нас слова И.А. Ильина о духовном созерцании в художественном творчестве, в котором всем творческим процессом управляет благодать Святаго Духа.

Здесь уместно задать вопрос, а разве бывает такая ситуация, что диалог в искусстве невозможен.

Как и в практической психологии, мы сталкиваемся с тем, что имеем дело не только с результатами творческого процесса, но и с духовным состоянием человека искусства, с

проявлением его духовного «Я» и наличного «Я», которые и определяют возможность Я-Ты диалога.

Диалогический подход, который разрабатывала Флоренская Тамара Александровна для практического применения в психологии, предполагает особую личностную включенность, сосредоточенность внимания на собеседнике (Флоренская, 2001). В искусстве, которое также можно отнести к области практики, мы имеем дело с некоторыми особенностями диалога. Он также предполагает личностную включенность, сосредоточенность внимания творца на «собеседнике», «влюбленность», по словам А. Саврасова. От этого взаимодействия, как правило, в его душе рождается «нечто» (слово, текст, откровение личности), с которым человек искусства начинает вести диалог.

Слово в виде откровения личности диалогично, как все относящееся к личности, как все имеющее духовную природу, подразумевает Богообщение. Это в полном смысле слова Я-Ты диалог, в котором творческая личность осознает свое наличное «Я», свое духовное «Я» и начинает вести диалог со своим духовным «Я». То есть развитие этого диалога возможно при духовном изменении человека искусства, сотворчестве с Богом. Я-Ты диалог в творчестве также предполагает присутствие третьего лица (лиц), которое личностно соучаствует в этом диалоге.

«Каждый диалог происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего третьего, стоящего над всеми участниками диалога (партнерами) (Бахтин, 1997).

По словам М. Бахтина, рождающееся слово, «всегда хочет быть у с л ы ш а н н ы м, всегда ищет ответного понимания и не останавливается на б л и ж а й ш е м понимании, а пробивается все дальше и дальше (неограниченно)» (Бахтин, 1997). Диалогическая позиция третьего - понимание, постижение родившегося слова. М. Бахтин отмечает, что критерий г л у б и н ы понимания является одним из высших критериев в гуманитарном познании.

Здесь мы видим два уровня понимания (постижения) и, соответственно и его глубины. Первый уровень принадлежит творческой личности, второй - третьему (третьим), кто

находится в отношении диалога с тем «нечто», появившемся в процессе творчества.

Рождающееся «нечто», слово не всегда является откровением. Здесь мы сталкиваемся с духовным состоянием того, кто это слово «услышал». Вспомним слова А. Саврасова, что художнику должна быть дана «влюбленность», «нет - что делать…». Духовная болезнь человека после грехопадения - гордыня, он во всем склонен полагаться только на себя. В художественном творчестве примеров таких людей искусства предостаточно.

«Собеседник» самоутверждающегося человека искусства, личностно незрелого не имеет отношения к Божественной реальности. Конечно, бывают исключения по особому промыслу Божию. Реальность, в которую погружается творческая личность - виртуальная. В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская выделяют разные виды виртуальной реальности. Среди них: «естественная виртуальность, образно-символический мир в искусстве, создаваемый творческим воображением; паравиртуальная реальность, создаваемая в измененных состояниях сознания, в том числе в творческом процессе и в молитвенной практике неопытного подвижника, рисующего в своем воображении чувственные образы; протовиртуальная реальность, создаваемая с применением компьютерной техники, предполагающая неполное погружение в виртуальную реальность; виртуальные компьютерные среды при полном погружении в них человека, создающие ощущение реальной жизни» (Бычков, Маньковская, 2006).

Самоутверждение ставит творческую личность в центр. Самозамкнутость не позволяет выйти на уровень Я-Ты диалога. В этом случае имеет место тождество Я=Я. Или же это может быть ложным выхождением (в паравиртуальную реальность), благодаря различным психотехникам, медитации.

По словам о. Павла Флоренского «истинное «выхождение» есть именно вера, все же прочее может быть мечтательным и прелестным». (Флоренский, 1990)

Каждый человек наделен творческим даром, являясь образом Божиим. Дар художественного творчества - разновидность этого дара. В нем можно найти как черты

свойственные всем проявлениям творческого дара, так и особенности, свойственные только ему. В высшем смысле художественный дар предполагает соработничество, синэргию Бога и человека, Богообщение, особый, высший дар диалога творческой личности с Богом. Богообразность человека способствует познанию Бога и общению с Ним. Для общения с Богом от человека требуется очищение сердца в покаянии и молитва.

По плодам можно судить об истинности творчества. Одним из свидетельств соучастия Бога в художественном творчестве, впрочем, как и в любом другом, является Красота, Гармония, присутствие Божественного начала, которое обнаруживается опытно. О «воспитании красотой» говорил и художник А. Саврасов.

По словам о. Павла Флоренского это Красота духовная, неуловимая для логических формул. Она является плодом любви, «как онтологического акта», осуществляемого в «Я-Ты» диалоге, в «преодолении границ самости, в выхождении из себя». Вспомним слова А. Саврасова: «нужно быть всегда влюбленым».

«Проявленная любовь к твари созерцается предметно как красота. Отсюда - наслаждение, радование, утешение любовью при созерцании ее. … Любовь, как предмет созерцания - есть красота» (Флоренский, 1990).

По словам о. Павла «красота возбуждает любовь, а любовь дает ведение истины. Это и есть веяние Духа Святого, утешающего радостью созерцания» (Флоренский, 1990).

Красота связана со Светом неизреченным. «Искусством из искусств», «художеством из художеств» называли святые отцы аскетику, как деятельность, направленную к тому, чтобы созерцать Духом Святым Свет неизреченный (Флоренский, 1990). В то же время святые отцы предупреждают о том, что при соучастии темных сил возможны разные видения света, являющиеся проявлением психофизических процессов. Они их называют «прелестью». Этот свет видят многие мистики. Это, как мы уже отмечали ранее, проявления паравиртуальной реальности.

К Богообщению стремится каждый верующий человек.

Тема личности связана с темой общения, диалога. Личность нуждается в общении с другими личностями, она раскрывается, изменяется, обогащается в диалоге. Наиболее полное развитие тварная личность получает от общения с Абсолютной Личностью, с Богом. Этого лишился человек после грехопадения. Осознанно или неосознанно он жаждет вернуть утерянное на протяжении многих веков, вернуть и возможность истинного творчества. Оно предполагает прежде всего творчество себя, внутреннее благодатное преображение, очищение сердца от страстей в соработничестве с Богом, усиление личностного начала, своей уникальности, неповторимости. Это состояние, делающее возможным подлинное видение Красоты, испытывать озарения, откровения от Бога, чтобы преображать в своем творчестве не только себя, но и через его плоды и окружающий мир. Мы должны в глубинах наших с Ним общаться, вслушиваться в Бога, становиться прозрачными Божественному действию, настраивать свое сердце молитвой и покаянием.

Л.С. Выготский в «Психологии искусства» не дает качественного различения реальности, стоящей за произведениями искусства. Для него оно всегда «лаборатория…поиск человека возможного…раскрытие горизонтов духовного развития человека». Однако, как мы уже видели, эта реальность неоднозначна.

Под реальностью, стоящей за произведением искусства, мы подразумеваем «собеседника» человека искусства в творческом процессе.

В искусстве со всей очевидностью проявлены плоды всех возможных состояний, в которых может находиться человек (духовного (личностного) и душевного (индивидного)).

Культура формирует индивида, душевного человека со множеством его ликов и даже личин, а не личность; подобное, а не неповторимое. Произведения искусства, плоды художественного творчества, появляющиеся у человека, находящемся в таком состоянии, нельзя назвать подлинным творчеством. Это плоды творческого воображения, фантазии, перекомбинации душевных состояний, чувств, образов, впечатлений. Они не имеют глубины, свойственной плодам подлинного творчества, в основе которого

имеется диалог с Богом.

Л.С. Выготский пишет об этом: «Всякое чувство, всякая эмоция стремится воплотиться в известные образы, соответствующие этому чувству. Эмоция обладает, т.о., как бы способностью подбирать впечатления, мысли и образы, которые созвучны тому настроению, которое владеет нами в данную минуту» (Выготский, 1981). Впечатления и образы, производящие на человека сходное эмоциональное воздействие, объединяются. Это так называемый в психологии закон общего эмоционального знака. Прп. Нил Сорский (1912) указывал на то, что через эти образы входят в душу греховные представления, которые могут перерасти в страсти.

А.С. Пушкин в поэтической форме противопоставляет того, кто «ремесло поставил … подножием искусству» подлинной творческой личности, которая чувствует «силу Гармонии», называет себя «жрецом Единого прекрасного» в «Моцарте и Сальери» (Пушкин, 1985). Проблему отличия подлинного творчества и художественного ремесла рассматривает и Андрей Белый. (Белый, 1990) И.А. Ильи отмечает, что «талант, оторванный от творческого созерцания, пуст и беспочвенен. Ему не даны глубокие, таинственные родники духа. Он живет не в них; и когда он творит, то не из них. У него нет своего духовного опыта, своего выстраданного Слова…. Ему нечего сказать. Но он талант; а талант понуждает к проявлениям. И вот он начинает жить случайными, заимствованными или же (что еще хуже!) совершенно недуховными содержаниями» (Ильин, 1996).

Слово, найденное в этом состоянии, имеет ограниченную глубину. Оно ищет только временного понимания. В предельном случае оно не может быть услышано третьим, оно замкнуто на самом себе, монологично, оно не может быть понято, так как само понимание диалогично.

Любое превозношение себя нарушает целостность. Человеку кажется, что он идет вперед, а при этом стремительно падает в пропасть небытия. Творчество в таком состоянии несет в себе символы духовной пустоты и тьмы. Оно опасно не только для самого человека, но и для любого другого, соприкасающегося с ним, не имеющего духовной защиты. Это

темная теургия, демоническая.

«Возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (Посл. Иоанн, IV).

Начиная с эпохи Возрождения и по сей день, тот, кто связывает себя с искусством, чаще всего не видит необходимости в изменении себя, в следовании по пути очищения от страстей, чтобы достичь необходимого умаления, которое делает возможным диалог с Богом, подлинное творчество. В плодах творчества отражаются его страстные состояния.

Нет свидетельства в воспоминаниях К. Коровина, что художники из его окружения следовали по пути очищения от страстей. Душевное, естественное ведение, созерцание, которое было доступно им, давало им в основном чувственное разумение и познание. Но это не исключает возможность проявления Промысла Божия, когда пришедшая благодать озаряла их души и давала крупицы другого ведения, духовного. Однако, как говорят святые отцы, естественное ведение легко может омрачиться «мирскими страстями» и тогда человек будет находиться в неведении, не может различать духов. Диалог уступает место монологу. Его слово не будет услышано. И тогда будет иметь место раздробленность души, рассеяние, мечтательность вместо собирания душевных сил воедино. И будет возможно то, о чем предупреждал Апостол Иоанн Богослов в Апокалипсисе: «И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно» (Апок. 13; 5, 8, 13). Самый же высший разум - духовный. Иначе его называют верой. Через свое творчество человек может прийти к вере. Что такое возможно, мы уже говорили на примере духовного пути А.С. Пушкина.

Способ жизни определяет и способ разумения, ведения. Человек рассудочный. Так говорят о современном человеке.

Подлинное искусство имеет дело с тем, что творчески узрено в глубине мира и собственного духовного опыта. В нем присутствует Красота, Величие, Значительность, а не соблазнительная чувственность и красивость, изящная пустота.

Выход из культуры меняет способ жизни. Человек обращает свой взор внутрь себя. Смена перспективы с внешней на внутреннюю многое меняет. Плоскость делания становится

вертикальной. Это внутреннее делание, преобразование себя. Во многих духовных практиках, в том числе не только православных, но и восточных ставится задача преобразования своего естественного чувственного состояния, «практика себя». Человек или умаляет себя, чтобы вместить Свет, становится духовным, как в православии, или еще больше превозносит себя. В последнем случае он, выполняя те же, что и в православной аскетике, преобразования себя, погружается во тьму. Это можно наблюдать в восточных практиках.

Мера отказа от себя, умаления себя, отказ от своей воли определяют способность вместить Свет, стяжать благодать. И уже не сам человек, а благодать руководит им в процессе художественного творчества. Его творчество символично, в нем подлинная реальность и бесконечность смыслов. Все виды духовных художеств: иконопись, церковная музыка, духовная поэзия и другие являют примеры присутствия благодати.

Как пишет святитель Игнатий Брянчанинов:

«Когда усвоится таланту евангельский характер, а это сначала сопряжено с трудом и внутреннею борьбою, тогда художник озаряется вдохновением свыше, тогда только он может говорить свято, петь свято, живописать свято…» (Свт. Игнатий (Брянчанинов), 1993).

«Молитва есть движущая сила всех человеческих усилий, всей духовной жизни» (Лосский, 1991). Это относится и к художественному творчеству. Благодаря молитве человек искусства может переживать мистический опыт в своем творчестве. Это «экстатические состояния с характерной для них пассивностью, с потерей свободы и сознания самих себя» (Лосский, 1991).

Главное - выяснить к кому обращена молитва - к Богу или к кому-то еще, кто является «собеседником». Не только молитва, но и медитация, используемая в восточных практиках, приводит к мистическому опыту.

Если и молитва, и вся духовная работа направлены на самоутверждение человека, то они способствуют накоплению тварной энергии, магической силы, превосходства, делают человека гордым, лишают благодатных состояний, превращая в «истукана самого себя». В мистическом опыте душа обретает

способность общаться с потусторонними мирами. Именно в эти моменты психической слабости и происходит некоторое переструктурирование нашего сознания, когда Нечто из другой реальности приходит в него.

П. Жанэ в своей книге «Психический автоматизм» описывает, как это происходит: «Эмоция расщепляет психику, ослабевает синтетическую способность человека и делает его на время психически слабым» (Жанэ, 1913).

Интуитивный способ познания, что характерно для духовного созерцания, изменяет нашу природу, наше видение. Открывается дар духовного ведения, но если это не простая эмоция, а духовное чувство, направляемое благодатью. И, напротив, благодаря эмоции, чувственному состоянию человек попадает в виртуальную реальность. Современное искусство нацелено в основном на возбуждение чувственных состояний и выводит человека в иллюзорную, виртуальную реальность.

Прп. Григорий Синаит выделяет два вида исступления в духе - сердечный (при углублении в сердце) и восхитительный - выходы за пределы себя. Первый свойственен совершенным, из сердца которых исходит свет благоухающий, а другой - новоначальным, в молитве которых из сердца исторгается огонь веселия. (Добротолюбие, 1992) Именно восхитительный выход за пределы себя и наблюдается благодаря возбуждению чувственных состояний средствами современного искусства.

По словам прп. Симеона Нового Богослова, «экстазы и восхищения приличествуют лишь новоначальным и неискушенным, тем, чья природа не стяжала еще опыта мира нетварного…Душа, преуспевающая в духовной жизни, не знает больше восхищения, но знает постоянный опыт божественной реальности, в которой она живет» (прп. Симеон Новый Богослов, 1892).

Из всего приведенного можем сказать, что творец, не стоящий на духовном пути, может, подобно неопытному в молитве, пребывать в состоянии восхищения, исступления в духе. Это состояние мнимого созерцания, плотского вожделения, прелести. При этом ум омрачается мечтательными образами, берется пророчествовать, естество распаляется.

Прп. Григорий Синаит предупреждает, что «никогда не

принимай, если что увидишь чувственное и духовное», до времени, пока не научишься распознавать доброе и злое (Добротолюбие, 1992).

Именно в этом месте лежит грань, разделяющая высокодуховное искусство (иконопись и др.) и искусство творца, не стоящего на духовном пути. Грань между духовным человеком и душевным.

Движущей силой молитвы к Богу является смирение перед Ним, чтобы вместить невместимое - благодать. Это путь обожения. Достижение наиболее полного единения с Богом дает особое творение молитвы Иисусовой. Искусство внутренней духовной молитвы - исихазм. Православная аскетика есть единение делания и созерцания - умное делание.

Прп. Иосиф Волоцкий опыт писания икон прп. Андреем Рублевым характеризовал как созерцание (Волоцкий. 1994). Это подлинно духовное делание, возношение ума к «невещественному Божественному Свету», созерцательное ведение. Для обожения необходимы трезвение, бдительность, сердечное внимание. В иконе не должно быть ничего чувственного.

В исихазме - тонкая дифференциация, проработка состояний на всех стадиях молитвы, на разных уровнях духовного совершенства. Но главное здесь происходит в сердце. Меняются проявления человека вовне. Его чувства, эмоции, телесность просветляются незримым Светом, который подвижник стяжал внутри себя.

Благодаря умному деланию прп. Андреем духовные чувства пришли на смену внешним. Умным зрением принимал он Свет Божественный, сокровенные Тайны Божии. Душевным вниманием различал он хорошие и худые помыслы, отбрасывая и преобразуя худые. Умным постижением «обонял мысленное миро Благодати Духа», бодренным трезвением сердца слушал, «как свыше Дух орошает пламень … добрых вожделений или согревает … силы» (Рублев, 1991).

Чувства обоженного человека меняют свой характер, соприкасаясь с предметами страстей, они исследуют их причину, природу, определяют их причину и природу, определяют их действия и свойства. Ум его находится в сверхъестественном

состоянии, в состоянии веры, богословствует. И все это - плоды непрестанной молитвы Иисусовой, текущей в сердце, благодаря покаянию, которое постоянно производится ею. Происходит постоянный отказ от себя.

Причастность к жизни Пресвятой Троицы позволила прп. Андрею найти соответственные краски, форму для изображения прославленного тела Христова. А вместе с этим - сказать еще одно слово откровения. Ибо высота его духовной жизни такова, что в иконе «Спаса» пребывает глубокое постижение Славы Господней. Мир прп. Андрея многомерный. И каждый молящийся находит в ней свое, наиболее близкое ему. Всепроникающий Свет, благодать, устремленное движение к молящемуся, вглубь от икон прп. Андрея преображает его душу и тело.

Подлинное искусство есть Тайна, в нем воплощается Слово. Великие делатели подлинного искусства в своих мемуарах придают большую значимость именно творческому созерцанию в своем творчестве. Именно благодаря такому подходу к творчеству появляется возможность диалога в искусстве. И это диалог с Богом.

Чтобы стать подлинным творцом, художник должен овладеть не только техническим мастерством, школой, необходимыми профессиональными умениями, ему необходим еще «духовный опыт, творческое созерцание, творческое вынашивание, чтобы не создавать пустую красивость или соблазнительную яркость. Без этого талант то же, что природа, без духа или слишком человеческое без божественного» (Ильин, 1996).

В России чаще можно встретить заботу педагога о развитии творческого воображения, что хорошо для овладения художественным ремеслом, для умения выражать и изображать, но недостаточно для воспитания художника. Но есть и примеры воспитания творческой личности, когда за основу берется молитва. (Работа с детьми в Лобне о. диакона Димитрия Котова). Главное для художника - сила созерцания, благодатная помощь Бога.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин М. 1979. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 423 с.

Бахтин М.М. 1997. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. Сс. 227-244. - В сб.: Русская словесность. Антология. М.

Белый А. 1990. Из Моцарта нам что-нибудь! Литературная учеба Кн. 4.

Бычков В.В. 1991. Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине. 408 с.

Бычков В.В., Маньковская Н.Б. 2006. Виртуальная реальность как феномен современного искусства. - В сб.: Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 2. М.: ИФ РАН.

Выготский Л.С. 1986. Психология искусства. М.: Искусство. 573 с.

Выготский Л.С. 1981. Воображение и творчество в детском возрасте. Психологический очерк. М.: Просвещение, 1991. 93 с.

Григорий Нисский, свт. 1861-1871. Творения: В 8 ч. М.

Григорий Палама, свт. 1995. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.,

Добротолюбие. Т. 2, 5. Свято - Троицкая Сергиева Лавра, 1992.

Жанэ П. 1913. Психический автоматизм. М.

Житие прп. Андрея Рублева. СПб., 1991.

Игнатий (Брянчанинов), свт. 1993.Отечник. - В кн.: Святитель Игнатий Брянчанинов. Полное собрание сочинений в 7 томах. Т. 6. М.

Иосиф Волоцкий, прп. 1994. Послание иконописцу. - М.

Ильин И.А. 1996. Художник и художественность. - В кн.: Ильин И.А. Полное собрание сочинений. Т. 6. Кн. 2. М.

Исаак Сирин, прп. 2008. Слова подвижнические. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 632 с.

Коровин К. 1990. Воспоминания. М.

Леонов Вадим, свящ. 2013. Основы православной антропологии. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. 456 с.

Лосский В.Н. 1972. Паламитский синтез. - Богословские труды. № 8: 195-203.

Лосский В.Н. 1991. Догматическое богословие. - В сб.: Мистическое богословие. Киев: Путь к истине.

Лосский В.Н. 1991.Очерк мистического богословия Восточной церкви. Сс. 95-260. - В сб.: Мистическое богословие. Киев: Путь к истине.

Минин Г. 1991. Главные направления древне-церковной мистики. Сс. 337-391. - В сб.: Мистическое богословие. Киев: Путь к истине.

Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912.

Ориген. 2008. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис. 792 с.

Пушкин А.С. 1985. Собрание сочинений в 3 томах. М.

Святого Дионисcия Ареопагита о небесной иерархии. М., 1839.

Святого Дионисcия Ареопагита о церковном священноначалии. М., 1887.

Симеона Нового Богослова, прп. 1892. Слова, изд. 2-е Русского Афонского

Пантелеимонова монастыря. Вып. 1.
Трубецкой Е.Н. 1989. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины». - Вопросы философии. № 12: 112-129.
Феофан Затворник, свт. 1991. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Л.: «Санкт-Петербург». 288 с.
Флоренская Т.А. 2001. Диалог в практической психологии. Наука о душе. - Вопросы психологии. № 1: 97-107.
Флоренский П.А. 1972. Иконостас. - Богословские труды. 9: 83-148.
Флоренский П.А. 1967. Обратная перспектива. - В сб.: Ученые записки Тартусского университета. Вып. 198. Труды по знаковым системам. Т. III.
Флоренский П.А. 1990. Столп и утверждение истины. М. : Правда. 490 с.
Шубина Е.Ф. 1992. Преп. Андрей Рублев и исихазм: Опыт психологического анализа. Дипломная работа. МГУ имени М.В. Ломоносова. Факультет психологии. Рукопись.
Шубина Е.Ф. Психология искусства: конспект лекций. Рукопись.
Шубина Е.Ф., Шубин А.О. 2016. Виртуальная реальность в искусстве и творчество. Сс. 303-314. - В сб.: Филологическая наука и школа. Диалог и сотрудничество. Сборник трудов по материалам VIII Международной научно-практической конференции. М.: Флинта. Наука.

Получена / Received: 20.09.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 7, No 5, 2018: 1030-1042

Млекопитающие палеолита северо-западного Алтая

А.К. Агаджанян

Палеонтологический институт имени А.А. Борисяка Российской академии наук
117647 г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 123
Borisyak Paleontological Institute, Russian Academy of Sciences
Profsoyuznaya str., 123, Moscow 117647 Russia
e-mail: aagadj@paleo.ru

Ключевые слова: млекопитающие, палеолит, Горный Алтай.
Key words: mammals, Paleolithic of the Altai Mountains.
Резюме: Изучен состав крупных млекопитающих палеолитических памятников Северо-Западного Алтая и прилегающих областей юга Западной Сибири. Показано, что структура тафоценозов палеолитических памятников складывается из резидентов, космополитов и мигрантов. Среди мигрантов преобладают виды Центральной Азии, Памира, Тянь-Шаня, Гималаев и Юго-Восточной Азии. Это указывает на тесные связи плейстоценовой биоты Горного Алтая с перечисленными областями Евразии. Полученные результаты объясняют сходство генома древнего человека Алтая и населения современной Меланезии, установленное методом молекулярной генетики.
Abstract: It was studied the composition of large mammals of Paleolithic sites of the North-Western Altai and adjacent areas of the South of Western Siberia. It is shown that the structure of taphocenoses of Paleolithic sits consists of residents, cosmopolitans and migrants. The predominant among migrants are species of Central Asia, the Pamirs, the Tien Shan, the Himalayas and South-East Asia. This indicates a close relationship of the Pleistocene biota of the Altai Mountains with the above areas of Eurasia. The obtained results explain the similarity of the genome of the ancient man of Altai and the population of modern Melanesia, established by molecular genetics.
[Agadzhanyan A.K. Mammals in the paleolithic of north-western Altai**]**

Северо-Западный Алтай - регион, где к настоящему времени известно около 20 палеолитических памятников. Они изучаются комплексом методов: археологических, геологических, палеонтологических и др. (Деревянко и др., 2003, Деревянко, Шуньков и др. 2005). В последнее время к ним прибавились методы молекулярной генетики. Здесь собрано большое количество каменных орудий, костей мелких и крупных млекопитающих, найдены останки древнего человека. Уникальность алтайских стоянок в том, что эти материалы на протяжении тысячелетий пребывали в осадках пещер при низких температурах, в них хорошо сохранилась ДНК древних

животных и людей. Установлено, что генетически и морфологически палеолитический человек, например, Денисовой пещеры отличался, как от неандертальца, так и от людей современного типа (Reich, et al., 2011). Популяция вновь открытого *Homo denisensis* является сестринской группой неандертальцев. Выявлено сходство генома денисовцев и современных меланезийцев: жителей островов Бугенвиля и Новой Гвинеи. Важными становится вопрос о существовании физико-географических коридоров и барьеров, которые препятствовали и/или способствовали обмену генным материалом. Ибо обмен генами мог осуществляться только за счет миграций и непосредственных контактов жителей палеолитической Ойкумены. Для понимания подобных процессов необходима реконструкция природной среды и, в частности, фауны млекопитающих (O'Regan et al., 2011; Boivin, 2013).

В плейстоцене человек был тесно связан с крупными млекопитающими, прежде всего копытными, которые составляли основу его биоресурсов. Люди должны были постоянно контролировать перемещения диких баранов, козлов, бизонов, оленей, лошадей и др. Направления и пути миграции крупных млекопитающих и палеолитического человека были сходны. Одинаковы были требования к миграционным каналам и возможности преодоления физико-географических барьеров. Это позволяет наметить общие направления миграций и контактов животных и человека Сев.-Зап. Алтая и других регионов.

В основу работы положены материалы по крупным млекопитающим палеолитических памятников Сев.-Зап. Алтая и местонахождений Приобского плато. При этом данные по разным частям каждого памятника рассматривались, как самостоятельные захоронения. Всего проанализировано более 20 различных тафоценозов (захоронений), которые несут информацию о таксономической, экологической и зоогеографической структуре населения данного региона в позднем плейстоцене. Состав населения млекопитающих Алтая формировался из резидентов, космополитов, мигрантов.

Резиденты - виды, постоянно обитавшие и обитающие

теперь на данной территории. Типичным представителем этой группы является архар *Ovis ammon* (L.). Он живет в горных Памира, Гималаев, Алтая, Саян, Монголии и Тибете, предпочитая открытые и выровненные пространства в интервале высот 2400-3000 м над уровнем моря. В позднем плейстоцене он встречался на юге Сибири, в южной части Забайкалья, в юго-западной Якутии. На Алтае остатки *Ovis ammon* обычны в палеолитических слоях пещер Окладникова, Денисовой, Каминной, Разбойничьей, Усть-Канской, Страшной, на стоянке Усть-Каракол (Деревянко и др., 2003). В местонахождениях позднего плейстоцена Западносибирской равнины *O. ammon* полностью отсутствует. Для Горного Алтая его доля в среднем составляла 2,7% тафоценозов. Наибольшее количество костей архара - 5,39% отмечено в отложениях предвходовой площадки Денисовой пещеры.

Другой автохтонный вид - горный козел *Capra sibirica* Pallas. Козлы занимают верхний пояс гор, выше лесной зоны в интервале высот 2000-5000 м над уровнем моря. Их современное распространение охватывает Сев. Афганистан, Китай, Восточный Казахстан, Киргизию, Сев. Монголию, Сев. Пакистан, Южн. Сибирь. Останки горного козла присутствуют почти на всех палеолитических памятниках Сев.-Зап. Алтая. В среднем их доля в тафоценозах составляет 5,7%, а максимальная - 11,7% в отложениях Каминной пещеры.

В местонахождениях Западносибирской равнины остатки ни баранов, ни козлов не зафиксированы.

К автохтонным видам бассейна Ануя относится марал *Cervus elaphus* L. В Евразии его распространение ограничено лесной зоной. Горный Алтай является оптимальной зоной обитания марала. На палеолитических памятниках на него приходится от 0,44% до 3,2%, а в среднем - 1,9%. На равнине в местонахождениях среднего течения Оби этот показатель выше - 3,77% при максимальном значении 4,74% в слое 6 разреза Красный Яр на Оби.

Космополиты - вторая группа населения млекопитающих. Это виды, широко распространенные в плейстоцене на территории Северной Евразии и повсеместно представленные на палеолитических памятниках. Один из

представителей этой группы - первобытный бизон *Bison priscus* Bojanus, ареал которого в позднем плейстоцене охватывал всю северную Евразию (Kahlke, 1994). Особенно часто, в 77% случаев, он встречаются на палеолитических стоянках Сибири (Lorenzen E.D. et al., 2011). На Алтае бизон известен из отложений палеолитических слоев пещеры Окладникова, Денисовой пещеры, пещер Страшная и Логово Гиены, стоянки Усть-Каракол (Деревянко и др. 2003). Его участие в тафоцнозах составляет 0,58% - 20,06%, а в среднем 6,36 %. В то время как на равнине в интервале 15,99% - 53,63%, а в среднем - 40,64 %, т.е. в несколько раз больше, чем в горах.

Другой аллохтонный вид - косуля *Capreolus pygargus* (Pallas). Его ареал простирается от Шотландии до Урал, Сибири и Дальнего Востока, Китая и Монголии. Косуля обычна на палеолитических стоянках пещер Окладникова, Денисовой, Каминной и Страшной, на стоянке Усть-Каракол (Деревянко и др., 2003) и почти полностью отсутствуют в тафоценозах Западносибирской равнины. Средний показатель ее обилия на палеолитических памятниках - 0,98%, а максимальный - 2,91% в Восточной галерее Денисовой пещеры. На равнине этот показатель значительно меньше - 0,01 %.

Еще один космополит бассейнов Ануя и Чарыша - лошадь *Equus ferus* Boddaert, 1785. Лошади рода *Equus* сформировались в Сев. Америке, откуда около 0,9 млн. лет назад проникли в Евразию и широко расселились, дав несколько видов. Самый распространенный вид позднего плейстоцена - *Equus ferus* занимал территорию от Атлантики до Тихого океана. На этом пространстве существовало 6-7 крупных популяций (Kahlke, 1994). Экологическая пластичность лошадей была очень велика. Стации их обитания варьировали от сухих саванн и луговых степей до тундростепей. На равнинах Верхнего Приобья в отложениях позднего плейстоцена лошади по количеству остатков занимают второе место после бизона (Васильев, 2008). В бассейнах Ануя и Чарыша останки лошадей очень обычны. Однако их численность была низкой. Средний показатель обилия составляет 4,55%, а максимум - 16,45% в отложениях Каминной пещеры. В то время как на равнине он достигает 31,97%, а максимальный - 62,03% (Васильев, 2008).

Популяции *Equus* Горного Алтая подпитывались равнинной популяцией Зап. Сибири, но высокой численности в долинах Алтая никогда не достигали.

Космополитом в составе биоты был шерстистый носорог *Coelodonta antiquitatis* Blumenbach, 1799. Строение черепа шерстистого носорога предполагает, что он питался преимущественно травянистой растительностью. Это подтверждает анализ содержимого желудков носорога из вечной мерзлоты. *Coelodonta antiquitatis* в позднем плейстоцене был обитателем степных и тундростепных ландшафтов с пятнами кустарниковой растительности. В бассейне Ануя он обычен в палеолитических слоях пещер Окладникова, Денисовой, Каминной, Усть-Канской, Мало-Яломанской, Страшной, Логово гиены (Деревянко и др., 2003). На палеолитических стоянках Алтая его доля в среднем не превышает 3,27 %, а максимальная - 13,59% в отложениях Каминной пещеры. На равнине средний показатель участие в тафоценозах - 9,20%, а максимальный - 12,05% (Васильев, 2008). Шерстистый носорог регулярно добывался палеолитическим человеком.

К космополитам, несомненно, принадлежит мамонт *Mammuthus primigenius* (Blumenbach, 1799). Морфология, ареал, экология и эволюционная история мамонта неоднократно и подробно описаны (Гарутт, Тихонов, 2001; Агаджанян, 2005). В позднем плейстоцене ареал мамонта охватывал все Северное Полушарие до побережья Ледовитого океана. Анализ абсолютных датировок показал, что его ареал в Европе на рубеже 8000 лет начал сокращаться до полного исчезновения. Однако на островах Северной Земли и о. Врангеля в Ледовитом океане мамонты просуществовали до рубежа 4000 и 3700 лет назад.

На Западносибирской равнине остатки мамонта присутствуют повсеместно, а на Алтае - в очень небольшом количестве. На равнине их доля в тафоценозах в среднем равна - 6,64%, а на палеолитических памятниках - 0,55%, т.е. примерно в 10 раз меньше.

Среди хищников самым массовым для всего Сев.-Зап. Алтая является гиена *Crocuta crocuta spelaea* Goldfuss, 1823. Она относится к типичным космополитам. В плейстоцене ее ареал

охватывал острова Великобритании, всю Европу, Западную и Восточную Сибирь, Забайкалье, северный Китай. Есть одна особенность в структуре ее ареал. Наибольшая плотность и стабильность во времени популяций *Crocuta spelaea* наблюдается в горных районах. По-видимому, горный ландшафт был оптимальным для существования гиены. На равнинах Западной Сибири в позднеплейстоценовых отложениях количество пещерной гиены в десятки раз меньше, чем пещерного льва *Panthera leo spelaea* (Васильев и др., 2015). В горной местности гиена находила достаточно укрытий для выведения потомства, что являлось необходимым условием существования ее популяций. Она присутствует на всех палеолитических памятниках Сев.-Зап. Алтая. Доля ее участия в тафоценозах достигает 9,3% в Южной галерее Денисовой пещеры, а в среднем составляет 6,30 %. А на равнине доля пещерной гиены в тафоценозах не превышает 0,1%, а в среднем - 0,06%. Эти цифры свидетельствую о тесной связи *Crocuta spelaea* с горными биотопами. Добывая копытных, гиена составляла конкуренцию палеолитическому человеку.

Космополитом в плейстоценовых сообществах Горного Алтая был пещерный лев *Panthera leo spelaea*. Его ареал простирался от Англии, Франции, Испании до бассейнов Вилюя и Лены (Kahlke, 1994). Далее на восток зоной обитания *P. leo vereshchagini* были бассейн Колымы, Чукотский полуостров и Аляска. Горный Алтай расположен на южной границе ареала этого вида. Его костные остатки обычны в местонахождениях Зап. Сибири и Алтая. Однако их количественное соотношение различно. На Западносибирской равнине его участие в тафоценозах в среднем равно 0,56%, а в пещерах и на палеолитических памятниках Алтая - 0,096%, т.е. почти в 6 раз меньше. В бассейне Ануя и Чарыша пещерный лев был случайным визитером и не был серьезным конкурентом палеолитических охотников.

Космополитом в сообществах Аня и Чарыша является волк *Canis lupus* L., 1758. В Зап. Сибири он известен на всех палеолитических стоянках и позднеплейстоценовых местонахождениях. Средняя его численность в тафоценозах - 3,50%, максимальная - 10,81% в центральном зале Денисовой

пещеры. А на равнине участие волка в тафоценозах равно 0,13%. По наблюдениям Г.Ф. Барышникова волки из Денисовой пещеры по своей морфологии близки волкам Средней Азии, Монголии и Тибета (Деревянко и др., 2003). Они мельче современного таежного подвида Сибири *Canis lupus lupus*. Плейстоценовая популяция бассейна Ануя принадлежала к волкам Центральной Азии.

Мигранты составляли третью группу в сообществах млекопитающих. Это виды, которые только эпизодически появлялись в составе животного населения и играли лишь второстепенную роль в биоресурсах древнего человека. Большую часть мигрантов составляли представители семейства лошадей, что вполне естественно при высокой подвижности этих непарнопалых и способности совершать дальние миграции, включая сезонные. Один из них: европейский осел *Equus hydruntinus* Regalia, 1907. На равнинах Зап. Сибири европейский осел везде редок. А для Горного Алтая, напротив, обычен. На палеолитических памятниках Сев.-Зап. Алтая он встречается повсеместно. Его количество по разным памятникам колеблется в значительных пределах: от 0,21% на Страшной до 3,86% в отложениях пещеры Логово гиены, в среднем составляя 1,41%. В тафоценозах на равнине он зафиксирован только в трех случаях, и составляет от 0,08% до 1,49%, а в среднем - 0,67%. Это говори о том, что на равнинах Зап. Сибири европейский осел был достаточно редок, и его заселение долин Горного Алтая могло происходить только с юга из прилежащих районов Казахстана. Он присутствует в отложениях Денисовой пещеры, Логово гиены и на большинстве других палеолитических памятников Сев.-Зап. Алтая.

Второй вид мелкой лошади бассейна Ануя - кулан *Equus* (*Hemionus*) *hemionus* Pall., обитатель пустынь Средней Азии. Способность к дальним миграциям обеспечивает ему существование в экстремальных условиях пустынь. Куланы Центральной Азии, например, еще в недавнее историческое время совершали миграции от границ Туркмении и правобережья Амударьи до Предуралья и от района оз. Балхаш до долины Иртыша, преодолевая расстояние более чем 1,5 тыс. км.

Еще один вид лошадей Центральной Азии *Equus przewalskii* Poliakov, 1881 описан в долине Ануя (Деревянко и др., 2003). Среди палеолитических памятников Сев.-Зап. Алтая этот вид найден только на стоянке Усть-Каракол. Большая часть остатков происходит из верхнего (2) слоя. Это предполагает, что лошадь пржевальского появлялась в долине Ануя в самом конце плейстоцена - в начале голоцена.

Среди полорогих типичным мигрантом в бассейне Ануя является як *Poephagus mutus* (Przewalski, 1883). Единичные остатки яка встречены в пещерах Логово гиены, Страшная, Денисова, и довольно много их найдено на открытой стоянке Усть-Каракол. Совершенно очевидно, что его расселение из автохтонных областей Тибета в Сибирь шло с юга на север по горным массивам. В противоположность другим копытным, для него препятствием были пониженные формы рельефа и условия теплого климата. Современный як плохо переносит низкие высоты и испытывает перегрев при температурах выше 15 °С. Равнины Западной Сибири являлись для него непреодолимым препятствием.

Из мелких полорогих мигрантом в бассейне Ануя является дзерен *Procapra gutturosa* (Pallas, 1777). В настоящее время он населяет сухие степи и полупустыни Монголии и Китая. На территории России дзерен очень редок. Для него характерны массовые миграции на сотни и тысячи километров. Однако он не способен передвигаться по глубокому снегу. В настоящее время, например, при неблагоприятных условия фиксируются перемещения многотысячных стад дзерена из восточной Монголии в степи Бурятии. Весной они возвращаются на юг в районы отела. Такие миграции, конечно, происходили и в плейстоцене. Для них оставался открытым путь по западному склону Монгольского Алтая в сторону Зайсанской впадины, долины Иртыша и далее на Алтай. Миграции дзерена в плейстоцене на территорию Горного Алтая подтверждаю его находки в отложениях Денисовой, Усть-Канской и Страшной пещер и на стоянке Усть-Каракол (Деревянко и др., 2003; Васильев и др., 2008б, 2009в, г, 2015). Средний показатель участия *Procapra gutturosa* в тафоценозах палеолитических памятников Алтая равен 1,74%, максимальный 3,53% - в

отложениях Денисовой пещеры. В местонахождениях Западносибирской равнины дзерен полностью отсутствует. В Горном Алтае он, несомненно, был южным мигрантом.

Сайга *Saiga tatarica* (Linnaeus, 1766) - еще один мигрант в плейстоценовой фауне Сев.-Зап. Алтая. В позднем плейстоцене ареал сайги простирался от южной Англии через равнины умеренной зоны Евразии до Монголии и северного Китая на юго-востоке и до бассейна Колымы (Kahlke, 1994). На востоке сайга смогла, даже, пересечь Берингию и проникнуть на Аляску. На палеолитических памятниках Сев.-Зап. Алтая остатки сайги присутствуют в отложениях пещер: Денисова, Страшная, Чагырская. Наиболее вероятны периодические миграции животных из восточного Казахстана и Монголии. Двигаясь в общем направлении на северо-восток Сибири, они неизбежно оказывались в долинах Горного Алтая, для которых характерно густое высокотравие летом и низкий снеговой покров зимой. Эти два фактора обеспечивали сайгакам наличие устойчивой кормовой базы в течение всего года. Средний показатель участия сайги в тафоценозах палеолитических памятников Сев.-Зап. Алтая равен 1,16%, максимальный - 5,076% в Каминной пещере. На Западносибирской равнине остатки сайги найдены только в трех пунктах на р. Чумыш в районе г. Заринск (Васильев и др., 2015). Средний показатель участия этой антилопы в тафоценозах равен 0,05%, а максимальный - 0,1%, т.е. в десятки раз меньше, чем на Алтае.

Млекопитающие-мигранты есть и среди хищников. К ним принадлежат: красный волк, лисица корсак, снежный барс.

Красный волк *Cuon alpinus* (Pallas, 1811) - крупный хищник семейства Canidae. Его современный ареал простирается от южного Ирана до Гималаев и юга Дальнего Востока, и от Тянь-Шаня и Алтая на севере до Индостана, Индокитая, Малайского полуострова и островов Явы и Суматры на юге (Cohen, 1978). Наибольшей плотности его популяции достигают в горно-лесных районах Центральной и Южной Азии. В ископаемом состоянии красный волк был описан в Европе из среднеплейстоценового местонахождения Хундсхаим Нижней Австрии и ряда местонахождений Португалии, Испании, Франции. Он описан из верхнего плейстоцена Кавказа.

В верхнем плейстоцене он был обычен в Бурятии. В целом, красный волк автохтонный вид юго-восточной Азии. От сюда он проникал на территорию северной Евразии, включая Алтай. Здесь *Cuon alpinus* известен из плейстоценовых отложений пещер Страшная, Денисова, Логово гиены (Васильев, и др., 2008), Чагырская. Средний показатель его обилия в тафоценозах равен 1,00%, а максимальный - 2,9% в Денисовой пещере. Останки красного волка обнаружены и на Западносибирской равнине, но здесь они крайне редки. В местонахождениях по р. Чумыш на долю *Cuon alpinus* приходится лишь 0,02% (Васильев и др., 2015).

Одним из мигрантов на Алтае в плейстоцене был - корсак *Vulpes corsac* (Linnaeus, 1768). Это небольшая лисица обитает в сухих степях, полупустынях и пустынях северной Евразии. Ее ареал простирается от Прикаспия через Казахстан и Узбекистан до Монголии, Китая и Забайкалья. Южная часть ареала включает север Афганистана и Ирана. Он присутствует на палеолитических памятниках Алтая, в том числе на Денисовой пещере (Деревянко и др., 2003). Средний показатель участия корсака в тафоценозах - 1,10%, максимальный - 3,06%. В местонахождениях Западносибирской равнины он не отмечен. Проникновение корсака в бассейн Ануя могло происходить только с юга со стороны Усть-Канской котловины и долины Чарыша.

Характерным мигрантом является снежный барс *Uncia uncia* (Schreber, 1775), крупный хищник семейства кошачьих. На Алтае он найден в палеолитических слоях пещер Страшная и Денисова (Деревянко и др., 2003; Васильев, Зенин, 2009; Васильев, Шуньков, 2008). Их количество не велико: в Денисовой пещере - 0,2%, в Страшной - 0,01%. Во всех случаях эти данные - прямое свидетельство того, что ирбис проникал на протяжении плейстоцена на Алтай из расположенных значительно южнее регионов центральной и юго-восточной Азии.

В тафоценозах Сев.-Зап. Алтая присутствуют и северные мигранты, представители арктических сообществ. Однако в плейстоценовых отложениях они очень редки. Один из них - северный олень, *Rangifer tarandus* (L.). Его ареал охватывает

высокие широты всего Северного Полушария. Однако в Зап. Сибири он редок. Северный олень найден только на трех палеолитических памятниках: в отложениях Денисовой пещеры - 0,14%, Страшной - 0,02%, в Чагырской - 0,34%. Даже на Западносибирской равнине в тафоценозах по р. Чумыш и среднему течению Оби доля *Rangifer tarandus* составляет 0,1% - 0,2%. Эти данные показывают, что миграции северного оленя в южном направлении на территории Зап. Сибири были достаточно редкими, а его стада, достигавшие бассейна Ануя и Чарыша очень малочисленными.

Среди хищников бореальным мигрантом является песец *Alopex lagopus* (L.). Это один из ближайших родственников лисиц. Его ископаемые остатки известны из позднеплейстоценовых отложений Ранчолябреа в Калифорнии, на Юконе и Аляске. Песец обычен в отложения позднего плейстоцена Северной Евразии. Только от Ирландии до Киева известно 80 местонахождений с его участием (Sillero-Zubiri et al., 2004). Он представлен на большинстве палеолитических стоянок Русской равнины и Сибири. Однако на Сев.-Зап. Алтае песца по данным раскопок палеолитических памятников, практически, нет. Несколько костных остатков отмечено лишь для Денисовой пещеры. Максимальная их доля равна 0,96%.

Зоогеографическая структура населения млекопитающих бассейнов Ануя, Чарыша и Западносибирской равнины показывает, что количество таксонов-мигрантов приблизительно равно количеству космополитических видов. Подавляющая часть мигрантов - виды, проникавшие в бассейн Ануя с юга. Все копытные-мигранты - обитатели сухих степей, полупустынь и пустынь Центральной Азии. Як, красный волк и снежный барс являются автохтонными видами Тибетского нагорья, Гималаев, Памира и Тянь-Шаня. Причем южная часть ареала названных хищников расположена в Индокитае, а красный волк обычен даже на Яве и Суматре (Cohen, 1978). Природная среда Сев.-Зап. Алтая создавала условия для миграции указанных хищников с юга на север. Судя по всему, и для древнего человека существовала такая возможность. Тем более что, в отличие от лошадей, антилоп и мамонтов, для человека горный рельеф не был серьезным препятствием при

расселении. Как известно, в Испании, Франции, Центральной Европе, на Кавказе, Алтае древнейшие палеолитические поселения расположены в горной местности. Движение древних людей на север было связано не только с горными системами. Они могли перемещаться по долинам и обширным межгорным котловинам вслед за табунами лошадей, куланов, ослов, дзеренов, сайгаков, которые составляли важную компоненту их биоресурсов и которые были обычны в долинах Горного Алтая. Изложенное позволяет с высокой вероятность предполагать контакты древнего человека Алтая с населением Юго-Восточной Азии и Индокитайского полуострова благодаря миграциям, которые проходили вдоль восточных предгорий Гималаев и хребта Наньшань через западные районы пустыни Алашань в сторону Монгольского Алтая, а затем до Зайсанской котловины и Алтая. Эти контакты обеспечивали обмен генным материалом популяций палеолитического человека Алтая, Центральной и Юго-Восточной Азии.

ЛИТЕРАТУРА

Агаджанян А.К. 2005. Этапы эволюции Хоботных (Mammalia, Proboscidea). - Бюллетень МОИП. Отдел Биологический. 110 (4): 51-63.

Васильев С.К. 2008. Бизоны (*Bison p. priscus* Bojanus, 1827) позднего плейстоцена юго-востока Западной Сибири. - Археология, этнография и антропология Евразии. 2 (34): 34-56.

Васильев С.К., Зенин А.Н., Сердюк Н.В., Ульянов В.А. 2008. Новые данные о пещере Логово гиены (Северо-Западный Алтай). - Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 14: 21-25.

Васильев С.К., Зенин А.Н. 2009. Фаунистические остатки из пещеры Страшная (Северо-Западный Алтай) по материалам раскопок в 1988-2008 годах. - Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 15: 56-62.

Васильев С.К., Шуньков М.В., Цыбанков А.А. 2008. Фауна крупных млекопитающих из плейстоценовых отложений восточной галереи Денисовой пещеры. - Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 14: 26-31.

Васильев С.К., Шуньков М.В., Козликин М.Б. 2015. Предварительные итоги изучения остатков мегафауны из плейстоценовых отложений в восточной галерее Денисовой пещеры. - Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 21: 36-40.

Гарутт В.Е., Тихонов Н.А. 2001. Происхождение и систематика семейства слоновых Elephantidae Gray, 1821 со специальным обзором трибы Mammuthini Broookes, 1828. Сс. 47-70. - В сб.: Мамонт и его окружение: 200 лет изучения. М.: ГЕОС. Ред. А.Ю. Розанов. 361 с.

Деревянко А.П., Шуньков М.В., Агаджанян А.К., Барышников, Малаева Е.М. 2003. Природная среда и человека в палеолите Горного Алтая. Новосибирск: изд. ИАЭ СО РАН. 445 с.

Boivin, N., Fullerb D.Q., R. Dennellc, Allabyd R., Petraglia M.D. 2013. Human dispersal across diverse environments of Asia during the Upper Pleistocene. - Quaternary International. 300 (25): 32-47.

Cohen J.A. 1978. *Cuon alpinus*. - Mammalian species. Publ. American Society of Mammalogists. No 100: 1-3.

Kahlke R.-D. 1994. Die Entstehungs-, Entwicklungs-, und Verbreitungsgeschichte des oberpleistozänen Mammuthus-Coelodonta-Faunenkomplexes in Eurasien (Großsäuger). - Abhandlungen der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft. Bd. 546: 164.

O'Regan H.J., Turner A., Bishop L.C., Elton S., Lamb A. Hominins without fellow travellers? First appearances and inferred dispersals of Afro-Eurasian large-mammals in the Plio-Pleistocene. - URL: http_nora.nerc.ac.uk›149891O'Regan_et_al_2011. P. 1-44. pdf.

Reich D., Patterson N., Kircher M., Delfin F., Nandineni M.R., Pugach I., Ko A.M., Ko Y.C., Jinam T.A., Phipps M.E., Saitou N., Wollstein A., Kayser M., Pääbo S., Stoneking M. 2011. Denisova admixture and the first modern human dispersals into Southeast Asia and Oceania. - The American Society of Human Genetics. Published by Elsevier Inc. PMID: 21944045 PMCID: PMC3188841 DOI: 10.1016/j.ajhg.2011.09.005.

Sillero-Zubiri C., Hoffmann M., Macdonald D.W. (eds). 2004. Canids: Foxes, Wolves, Jackals and Dogs. - Status Survey and Conservation Action Plan. IUCN/SSC Canid Specialist Group. Gland, Switzerland and Cambridge, UK. x + 430 pp.

Получена / Received: 10.10.2018
Принята / Accepted: 29.10.2018

О ЖУРНАЛЕ

«Гуманитарное пространство». Международный альманах. (“Humanity space”. International almanac) издается с 2012 года. Публикует статьи, являющиеся результатом научных исследований. К печати принимаются оригинальные исследования, содержащие новые, ранее не публиковавшиеся результаты, обзоры, аналитические и концептуальные разработки по конкретным проблемам гуманитарных, и естественнонаучных наук.

Издание зарегистрировано в Международном Центре ISSN в Париже (идентификационный номер печатной версии: ISSN 2226-0773).

Выходит 4 номера в год, а так же дополнения в виде приложения к журналу.

Нашими партнерами являются: институт Российской Академии Образования ФГБНУ «Институт художественного образования и культурологии», ГБПОУ МО «Чеховский техникум», Музыкальный обозреватель (Израиль), Даугавпилсский университет (Латвия), разные кафедры университетов (Московский Педагогический Государственный Институт, Московский Государственный Институт Культуры, Российский Государственный Социальный Университет) и др.

Альманах представлен во многих базах данных и каталогах: Zoological Record, ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Интеллектуальная система тематического исследования наукометрических данных (ИСТИНА), Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) и др.

В связи с Федеральным законом от 29 декабря 1994 г. № 77-ФЗ «Об обязательном экземпляре документов», экземпляры сдаются в «Российскую книжную палату / филиал ИТАР-ТАСС». Один экземпляр, остается в «РКП / филиал ИТАР-ТАСС», который является единственным источником Государственной регистрации отечественных произведений печати и отражения их в государственных библиографических указателях.

Издание поступает в основные фондодержатели РФ, перечень которых утвержден в законодательном порядке в соответствии с приказом Министерства культуры Российской Федерации от 29 сентября 2009 г. № 675 г. Москва «Об утверждении перечней библиотечно-информационных организаций, получающих обязательный федеральный экземпляр документов».

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

Решение о публикации принимается редакционной коллегией журнала.

Редакция журнала оставляет за собой право производить сокращения и редакционные изменения рукописей.

В случае несоответствия статьи настоящим правилам и требованиям рукопись возвращается без регистрации.

Редакция не несет ответственности за полноту содержания и достоверность информации, материалов.

Авторы несут персональную ответственность за содержание материалов, точность перевода аннотации, цитирования, библиографической информации.

Статья присылается одним файлом, названным фамилией автора или первого автора (соавторов). Пример: Ivanov_2011.doc

<u>Оформление рукописи должно соответствовать следующим требованиям:</u>

- статья должна быть ясно и логично структурирована
- название (на английском и русском языках)
- фамилия, имя, отчество [полностью] (на английском и русском языках)
- звание, степень, должность (на английском и русском языках)
- место работы [полностью, включая индекс, e-mail] (на английском и русском языках)
- ключевые слова (на английском и русском языках)
- резюме (на английском и русском языках)
- краткое введение с постановкой задачи и проблемой исследования
- материал и методы
- описание и анализ результатов
- обсуждение и заключение
- благодарности и ссылки на номера грантов
- список литературы
- таблицы черно-белые без графики и полутанов (каждая на отдельной странице)

объем присланного материала не должен превышать 10000 знаков включая пробелы (6 машинописных страниц)

размер листа: А4

редактор: Microsoft Word [Word for Windows 2003, 2010]

формат: *.doc, *.docx

шрифт: Times New Roman
кегль: 14 обычный - без уплотнения
текст без переносов
междустрочный интервал - полуторный (компьютерный)
выравнивание по ширине
поля: верхнее, нижнее, правое, левое - не менее 2 см
номера страниц внизу по центру
абзацный отступ 1,2 см
сноски отсутствуют
ссылки на литературу приводятся по тексту в круглых скобках
список литературы располагается в конце текста (входит в общий объем статьи)

Рукописи не должны содержать диаграмм, схем, фотографий, рисунков

Авторы получают оттиск своей статьи в виде PDF-файлов.

Образец оформление статьи:

Иванова Екатерина Павловна
доктор философских наук, профессор философского факультета
Ph.D., professor of the Faculty of Philosophy

Методологические аспекты перехода от парадигм обучения к парадигме самообразования

Е.П. Иванова

Московский педагогический государственный университет
119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1
Moscow State Pedagogical University
Malaya Pirogovskaya str. 1, building 1, Moscow 119991 Russia
e-mail: info@info.com
Ключевые слова: виды парадигм, парадигма обучения, парадигма самообразования, особенности парадигмы профессионального самообразования в вузе, дидактический комплекс самообразования.
Key words: kinds of paradigms, training paradigm, self-education paradigm, peculiarity of self-education paradigm at a higher school, didactical complex of self-education.
Резюме: В статье обосновывается парадигма самообразования в

сопоставлении с частными и локальными педагогическими парадигмами. В качестве методологических основ парадигмы самообразования рассматриваются ее историческая преемственность, информационная направленность и реализация в атрибутах обучения.
Abstract: The article settles the self-education paradigm in comparison with particular and local pedagogical paradigms. Historical succession, information trend and realization in attributes of training are considered as a methodological basis of self-education paradigm.
[Ivanova E.P. Methodological aspects of transition from training to selfeducation paradigms**]**

[Текст статьи]

ЛИТЕРАТУРА

Баткин Л.М. 1989. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука. 272 с.
Лихачев Д.С. 1969. Внутренний мир художественного произведения. - Вопросы литературы. 8: 29-33.
Лотман Ю.М. 1992. Культура и взрыв. М.: Гнозис. 272 с.
Лурье С., 1994. Антропологи ищут национальный характер. - Знание-сила. 3: 48-56.
Хайдеггер М. 1993. Время картины мира. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика. 447 с.
Bedini S.A. 1965. The evolution of science museums. - Technology and .culture. 5: 1-29.
Boettiger C. 1808. Uber Museen and Antikensammlungen. Leipzig: Behr. 31 ss.

ABOUT THE JOURNAL

"Humanity space". International almanac has been published since 2012. In it there are published the articles that are the scientific researches' results. Texts could be original research, containing new, previously unpublished results, surveys, analytical and conceptual manuscripts on specific issues of the humanities, natural and medical sciences.

Publication is registered in the ISSN International Centre in Paris (identification number printed version: ISSN 2226-0773).

The journal is published 4 issues per year, as well as additions to an annex to the journal.

Our partners are: Federal State Budget Research Institution of the Russian Academy of Education «Institute of Art Education and Culture», SBPEI MR "Chekhov Technical College", Musical reviewer (Israel), Daugavpils University (Latvia), various departments of the Universities (Moscow State Pedagogical Institute, Moscow State Institute of Culture, Russian State Social University), etc.

Almanac is presented in many databases and directories: Zoological Record, ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Intellectual System of the Thematic Research of Scientific Metric Data (ISTINA), Russian Science Citation Index (RSCI) etc.

In connection with the Federal Law of December 29, 1994 No 77-FZ "On Obligatory Copy of Documents", copies shall be in "Russian Book Chamber / Branch ITAR-TASS". One copy remains in " Russian Book Chamber / Branch ITAR-TASS" which is the only source of state registration of Russian printed publications, and their reflection in the state bibliographies.

The publication goes to major holders of the Russian Federation, the list of which is approved by law in accordance with the order of the Ministry of Culture of the Russian Federation dated 29 September 2009 Moscow No 675 "On approval of the lists of library and information organizations receiving federal mandatory copy of the documents".

INSTRUCTIONS TO AUTHORS

The decision for publishing is accepted by the journal’s editorial board.

The editorial staff reserves the right to make reduction and edits manuscripts.

In the case of non-compliance with these Regulations and Article requirements manuscript will send back without registration.

The editorial is not responsible for the completeness and accuracy of the manuscripts’ information content.

Authors take personal responsibility for the content, accuracy of the translation, annotation citation and bibliographic information.

Article had to be sent in one file, called the author's name or the first author (coauthors). Example: Ivanov_2011.doc

<u>The manuscript had to be corresponded to the following requirements</u>:

- Article had to be clearly and logically structured
- Name (in English and Russian)
- Surname, first name [full] (in English and Russian)
- The title, degree, position (in English and Russian)
- Place of work [including a full index, e-mail] (in English and Russian)
- Key words (in English and Russian)
- Abstract (in English and Russian)
- A brief introduction to the issue’s problem
- Methods
- Description and analysis of research results
- Discussion and conclusion
- Gratitudes and links to the numbers of grants
- A list of references
- A table in black and white with no graphics and semitones (each on separate page)
- Manuscript’s volume should not exceed 10 000 characters including spaces (6 pages)
- Paper size: A4
- Editor: Microsoft Word [Word for Windows 2003, 2010]
- Format: *.doc, *.docx
- Font: Times New Roman a size 14 regular
- Seal text without hyphenation Line spacing - one and a half (computer)
- Full justification margins: top, bottom, right, left - at least 2 cm
- Page numbers at the bottom of the center

- Indent 1.2 cm
- There are no footnotes
- References are given in the text in parentheses
-references located at the end of the text (included in the total amount of the article)

Manuscripts should not contain charts, diagrams, photographs, drawings

Authors will receive a reprint of his article as a PDF-file.

The sample design of the article:

Ivanova Ekaterina Pavlovna
Ph.D., professor of the Faculty of Philosophy

Methodological aspects of transition from training to selfeducation paradigms

E.P. Ivanova

Moscow State Pedagogical University
Malaya Pirogovskaya str. 1, building 1, Moscow, 119991 Russia
e-mail: info@info.com

Key words: kinds of paradigms, training paradigm, self-education paradigm, peculiarity of self-education paradigm at a higher school, didactical complex of selfeducation.
Abstract: The article settles the self-education paradigm in comparison with particular and local pedagogical paradigms. Historical succession, information trend and realization in attributes of training are considered as a methodological basis of self-education paradigm.

[Text of article]

REFERENCES

Batkin, L.M. 1989. The Italian Renaissance in search of individuality. M.: Nauka. 272 pp. [In Russian]
Bedini S.A. 1965. The evolution of science museums. - Technology and culture. 5: 1-29.
Boettiger C. 1808. Uber Museen and Antikensammlungen. Leipzig: Behr. 31 ss.
Heidegger M. 1993. Time and Life: Articles and Speeches. M.: TheRepublic. 447 pp.
Lotman Yu.M. 1992.Culture and explosion. M.: Gnozis. 272 pp. [In Russian]

Содержание // Contents

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ / PHILOSOPHICAL SCIENCES

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ / PSYCHOLOGICAL SCIENCES

БИОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ / BIOLOGICAL SCIENCES